من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي

محمد أركون



من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي



بحوث اجتماعية ١١

من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي

محمد أركون

ترجمة هاشم صالح

دار الساقي

الطبعة الأولى ١٩٩١

ISBN 1 85516 820 0

United Kingdom: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH
Lebanon: P.O.Box: 113/5342, Beirut.

ص.ب: ٥٣٤٢/١١٣، بيروت، لبنان.

مقدمة المترجم

يحاول أركون في هذه الدراسة التي لم تنشر بعد حتى في الفرنسية أن يحدد مفهوم الاجتهاد في الفكر الاسلامي الكلاسيكي، وكيفية الانتقال منه ـ بل وضرورة هذا الانتقال ـ إلى مرحلة نقد العقل الاسلامي. وهذا النقد للعقل الاسلامي يعتبر امتداداً للاجتهاد السابق كما تجلى لدى كبار ممثليه وقطيعة معه في ذات الوقت. كما انه يعتبر تجاوزاً للمنهجية الاستشراقية الفللوجية بعد هضم أفضل ما أعطته طيلة مائة وخمسين عاماً من تحقيق النصوص الاسلامية الكلاسيكية والبحث في التراث. باختصار، فإنه يعني النقد المنفتح على آخر مكتسبات علوم الانسان والمجتمع وخصوصاً مفهوم المتخيَّل أو الأسطورة أو الحقائق السوسيولوجية الضخمة. فهذه الأشياء تلعب دوراً في تاريخ المجتمعات وحياتها أكبر من ذلك الدور الذي تلعبه الحقيقة الحقيقية.

وهـذا ما أثبتـه علماء الانتربـولـوجيـا والتـاريـخ مؤخراً (كلود ليفي ستروس، جـان بيرفـيرنان، جورج بالانديه، جورج دوبي، روبير ماندرو، جاك لوغوف، بيير بورديو، . . . الخ.). وهذا ما تجهله المنهجية الاستشراقيـة السائـدة، وما لا تزال مصرة على تجاهله حتى الآن. فهي لا تهتم إلا بالوقائع المـادية الثـابتة، ولا تهمهـا خيالات النـاس وتصوراتهم الـذهنية التي تشغـل وعيهم وتحركهم باعتبار ان هذه أشياء هلاميـة لا يمكن التحقق منهـا وضعياً ومـادياً. وهـذا هو مفهـوم الـوضعية بـالمعنى الاخـتزالي والضيق للكلمـة. وقد وقعت فيه الماركسية في صيغتهـا الاختزاليـة الأكثر فقراً وضيقاً أيضاً.

والآن يـأخـذ البحـث العـلمي في إعـادة الاعتبار للانسان والمجتمع بشكل متكامل، أي بكـلا بعديـه المـادي والـروحي. وهـو بـذلـك يتجاوز الروحانية الصرفة والمادية الصرفة في آن معاً. وضمن هذا المعنى يشكل تجاوز الـوضعية مـرحلة جديـدة في الفكـر الحـديث. فلم تعـد مسـألة الـدين أو الايمان أو الـروحانيـات تخيـف العلماء المعـاصرين أو تجعلهم يشعرون بـالنفـور

منها كلما أثيرت باعتبار أنها أشياء «رجعية» تعود إلى عصور مضت وانقضت. على العكس لقد أصبحت ـ أو أخذت تصبح ـ في الصميم من اهتمامات المفكرين والعلماء على اختلاف مشاربهم وتخصصاتهم. ولكن طريقة فهمها واستيعابها أصبحت تختلف عما كان عليه الحال لدى المؤمنين التقليديين المسجونين داخل «السياج الدوغمائي المغلق» كما يحب ان يقول محمد أركون. فالدراسة المقارنة للتجارب الروحية والتاريخية للأديان التوحيدية الثلاثة الكبرى تثبت لنا ضرورة تجاوز المفهوم التيولوجي السكولاستيكي الذي سيطر طيلة قرون وقرون.

هكذا نجد ان نقد العقل الاسلامي لا يعني اطلاقاً القيام بعمل سلبي أو تدميري كما قد يفهمه بعضهم. ولا يعني أبداً المسّ بالتجربة الروحية الكبرى للاسلام الحنيف. هذه التجربة التي تجلت بعد القرآن الكريم في مؤلفات وشخصيات اسلامية تنتمي إلى كافة الاتجاهات والمذاهب: من سنية وشيعية واباضية ومعتزلة وصوفية وفلاسفة، . . . إلخ.

وإنما هو يعني نقد التجسيد التـاريخي والتطبيقي للمبادىء المثالية الروحية. فهناك الوحي وهناك التاريخ، هناك المثال الأعلى وهناك التطبيق.

والـوحي، تحديـداً، يتجاوز التـاريخ ويعلو عليـه. ولكن تجسيد مبـادئه عـلى أرض الواقـع وفي زحمـة الصراعـات العقـائـديـة والسيـاسيـة وتضارب المصالح والتنافس عـلى المال والأرزاق يؤدي إلى تلويثه بالمـاديات وينـزل به من عليـاء تنـزيهه إلى حمـأة الواقـع. وبالتـالي، فإن النقـد التاريخي الذي يمـارسه أركـون ـ على الأقـل كما أفهمه ـ سوف يؤدي حتـماً إلى تخليص التجربـة الروحية الاسلامية الكبرى من كل مـا علق بها من أوشاب وأوصاب على مدار التاريخ. وبهـذا المعنى فهو عمل ايجـابي لا سلبي. بل انـه عمل قـد أصبح ملحـاً الآن نظراً لتـدهور التقـديس وشيوع أشكال مُستَنفـدة من فهمه وممـارسته في كل أنحاء العالم الاسلامي. ولا يمكن ان يعـود للمقــدس صفــاؤه، وللدين بهجتــه الأولى، وللتعالي تنزيهه وسموه، إلا بعد وضع التجـربة التيولوجية الاسلامية على محـك النقد التـاريخي الصارم. عندئذ يتبين الخيط الأبيض من الخيط

الأسود، وتستبين نقاط التمفصل ما بين الوحي والتاريخ. وعندئذ نفهم ان التركيبات التيولوجية الاسلامية بكل أنواعها (من تفسير، وفقه، وحديث، وعلم كلام، الخ) ليست إلا من صنع البشر، وبالتالي فمن حقنا أن نخضعها للبحث التاريخي. وهذا ما يفعله أركون من خلال الدراسة التطبيقية لتفسير الطبري ولعلم أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، . . . إلخ.

هكذا نجد أن دراسة أركون النظرية - التطبيقية هذه تحررنا من التصورات الضيقة والموروثة بصفتها حقائق لا تقبل النقاش، وتفتح المجال لتصور جديد عن الاسلام والتراث. وهذا هو هدف نقد العقل الاسلامي: إنه يعني تجديد الفكر العربي - الاسلامي لكي يصبح أكثر قدرة على مواجهة مشاكل مجتمعاتنا الحالية، وما أكثرها.

ملاحظة: كل الهوامش المثبتة في أسفل الصفحات هي من عمل المترجم. وهي ضرورية من أجل فهم النص، ولكن المترجم هو وحده المسؤول عن مضمونها. أما الهوامش القليلة المثبتة في النهاية فهي للمؤلف.

«يقولون: ان لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني أفلا يكون للقاضي أو للمفتي أو شيخ الاسلام؟

وأقول: ان الاسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنيَّة قررها الشرع الاسلامي، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعي حق السيطرة على ايمان أحد أو عبادته لربه، أو ينازعه في طريق نظره».

[محمد عبده، الاسلام والنصرانية، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٢٢، ص (٥٩)].

مقدمة المؤلف

ها نحن نقف أمام موضوع من أشق ما يكون على المعالجة في كل أبعاده. فهو لا يتطلب منا فقط الاستعانة بالعديد من العلوم القديمة والحديثة، الاسلامية و«الدخيلة»(*)، وإنما يتطلب أيضاً وبشكل أهم الانتباه إلى المشكلة الخطيرة التالية: وهي ان مسألة **الاجتهاد** معتبرة داخل تراث الفكر الاسلامي بصفتها امتيازاً يحتكره الفقهاء. نقصد بذلك **الأئمة المجتهدين**، مؤسسي المذاهب الكبرى اللاهوتية ـ القانونية الذين ثبّتوا للقرون التالية المدوّنات القانونية، **والعقائد** الايمانية الأرثوذكسية، وعلم أصول الفقه: أي المنهجية المعيارية الضرورية من أجل استنباط الأحكام

(*) المقصود بالعلوم الدخيلة هنا ذلك المعنى السلبي والجدالي الذي لحق بالكلمة في الماضي. فمصطلح العلوم الدخيلة استخدم من قبل التقليديين سابقاً من أجل الحط من قدر العلوم العقلانية والفلسفية.

بشكل صحيح من النصوص المقدسة (القرآن + الحديث). وهكذا نجد أمامنا في بضع كلمات فقط كل شروط ومحدودية ممارسة الاجتهاد في الفكر الاسلامي الكلاسيكي. ولكي يواجهوا تحديات الحداثة العقلية والثقافية والمادية المفروضة من قبل الغرب منذ القرن التاسع عشر، فإن العلماء الذين كانوا اصلاحيين أولاً قبل أن يتحولوا اليوم إلى الانخراط في الحركات السياسية النضالية بشكل مباشر ومكشوف، قد حاولوا ولا يزالون يحاولون «إعادة فتح باب الاجتهاد». وذلك طبقاً للمجاز الشهير القديم الذي لم يفهم بشكل جيد لأنه ينطوي أيضاً على أبعاد تاريخية واجتماعية وعقائدية. ونحن نعلم ماهية الاجتهاد الجديد لمحمد عبده ومدرسته. فهو عبارة عن منهجية ذرائعية منفتحة على دمج وتمثل المفاهيم والأفكار والممارسات المعتبرة بمثابة البدع الخطرة (ج. بدعة) ضمن إطار التراث الاسلامي السكولاستيكي(*). (الذي ينبغي

(*) كلمة سكولاستيكي بالمعنى الحرفي والأصلي تعني المدرسي (أي الرأي الذي يعلَّم في المدارس). ولكنها بالمعنى =

تمييزه بدقة وعناية من التراث الأكثر حيوية، التراث الفاتح والمنفتح والقوي للفترة الكلاسيكية. المقصود فترة تشكّل هذا التراث وترسيخه الممتدة بين القرنين الأول والرابع الهجريين/ السابع والعاشر الميلاديين).

لقد غيّرت مسألة **الاجتهاد** من بعدها وأهميتها منذ سنوات الستينات، ثم بشكل أكبر منذ انتصار «الثورة الاسلامية». ومن بين العوامل العديدة التي أسهمت في فرض اللجوء إلى **الاجتهاد** اليوم أكثر من الماضي، نذكر العامل المتمثل بظهور الدول المستقلة في العالم العربي والاسلامي بعد أن خاضت صراعاً مريراً من أجل نيل استقلالها. كما ونذكر عامل

= الاصطلاحي الشائع تعني الروح الدوغمائية والتكرارية والاجترارية لآراء القدماء. وفي القرون الوسطى الأوروبية كانت تعني فلسفة أرسطو المدرسة من خلال علم اللاهوت. وأركون يعتبر ان انتصار الروح السكولاستيكية في الاسلام قد ابتدأ منذ انتصار الأرثوذكسية في القرن الخامس واستمر حتى القرن التاسع عشر، بل ويمكن القول حتى اليوم. فالاسلام الشائع حالياً ليس هو الاسلام الكلاسيكي المبدع والتعددي، وإنما هو الاسلام السكولاستيكي التكراري الذي لا يزال يسيطر علينا منذ عشرة قرون.

التزايد الديمغرافي أو السكاني الضخم الذي غيّر جذرياً خلال عشرين سنة من الأطر الاجتماعية للمعرفة(*) في كل المجتمعات الاسلامية والعربية المعاصرة.

إن هاتين الظاهرتين الضخمتين تستحقان منا اجراء التحليلات المعمّقة عليهما، ولكننا لا نستطيع فعل ذلك هنا. ولكننا لن ننساهما ونحن نغذّ السير قدماً في هذا البحث. سوف تبقيان متراائيتين على أفق منظورنا. لنسجّل هنا أولاً وقبل كل شيء الملاحظة الهامة التالية: ما كان الاجتهاد في الماضي أبداً، ولا يمكنه أن يكون اليوم مجرد تمرينات ذهنية(**) على مسائل

(*) مصطلح الأطر الاجتماعية للمعرفة من اختراع عالم الاجتماع الفرنسي ذي الأصل الروسي: جورج غورفيتش. وهو يعني به ان كل أنواع المعرفة ليس مسموحاً بها ضمن أي اطار اجتماعي (أو أي مجتمع كان). فالنقد التاريخي للايديولوجيا الدينية شيء غير مسموح به في المجتمعات الاسلامية الحالية، هذا في حين انه شائع ومشاع في المجتمعات الأوروبية منذ ثلاثة قرون على الأقل.

(**) المقصود بالتمرينات الذهنية هنا ان هناك تقنيات خاصة بعملية الاجتهاد، وهي تشبه التقنيات الحسابية أو الرياضية. فالمجتهد يتمرن على أساليب القياس (قياس الفرع على الأصل) قبل ان يجتهد ويطلق فتوى معينة =

لاهوتية ومنهجية تجريـدية بعيـدة عن حاجيـات الدولة واكراهات المجتمع. هذا يعني انه ينبغي علينا ان نلتقط في كل ظرف، ولدى كل ممارس لـلاجتهاد، كـل الانحرافـات الايـديـولـوجيـة المرافقة لهذه العملية الـذهنية التي يـبرزونها على أساس انها تمثل احتكاكاً مباشراً للروح البشرية مع كلام الله من أجل الفهم الصحيح والمطابق للمقاصد النهائية والمعاني المؤسِّسة التي ينبغي أن تضيء القانون الديني وتضمن شرعية ممـارسات البشر وأفكـارهم طيلة كـل وجــودهم الأرضي (= الحياة الدنيا) (المقصود بالفهم الصحيح هنـا الفقـه بالمعنى الأصـلي للكلمـة، من فقـه كـلام الله، أي فهمـه ونفذ إلى سر أسراره. ثم نتـج عن ذلـك فيما بعـد المعنى الاصطلاحي لكلمـة الفقه = أي القانون).

الشيء الـذي ينبغي أن يحظى بـاهتمامنـا هنا وينبغي الـتركيز عليـه هو ذلـك المزعم المفـرط والغـرور المتبجح الـذي يدعيـه الفقهـاء بـأنهم

= بخصـوص حادثـة مستجـدة في المجتمـع (أي بـدعـة). ولكن الاجتهاد يتجاوز في رهـاناتـه وأهميته هـذه «الحيل» الذهنية كما يحاول أن يوضح أركون.

قـادرون عـلى التمـاسّ المبـاشر بكـلام الله، وقادرون على الفهم المـطابق لمقاصـده العليا ثم توضيحها وبلورتها في القانـون الديني، ومن ثمَّ تثبيت القـانـون الآلهي أو المؤلَّـه(*) الخـاص بالأحكام الشرعيـة التي ينبغي أن تتحكم أبدياً بكـل تصرف أو كـل تفكـير يقـوم بـه المؤمن الخـاضع لامتحـان الطاعـة لله. بالـطبـع فـان الفقهاء يعترفون بامكانية الوقوع في الخـطأ أثناء عملية الاجتهاد، ولكن الـتركيبة الـذهنية لعلم أصـول الـدين وأصـول الفقـه قـد قـوَّت من مـزعمهم على امكـانية قـول القـانـون وفـرض الأرثـوذكسيـة(**) طبقـاً لمـا دعـاه بعض فقهـاء

(*) يقصد أركون بالمؤلّه انه قد خلعت عليـه أردية التقـديس والتأليه، في حـين انه ليس إلهيـاً وإنما هـو بشري تمامـاً. فنحن نعـرف كيف تشكلت الشريعـة بشكـل تـاريخي، وعـلى أيدي رجـال حاولـوا تأويـل النصوص في القـرون الأولى وضمن ظـروف تاريخيـة واجتماعيـة محددة تمـامـاً، (انـظر دراسـة جـوزيف شـاخت الشهـيرة عن القـانـون الاسلامي وكيفية تشكله تاريخياً).

(**) المقصـود بالأرثـوذكسيـة هنـا فـرض «التفسـير الصحيـح والمستقيم» للنصـوص المقدسـة، واعتبـار كـل مـا عـداه هرطقة وضلالاً. فالأرثوذكسية بـالمعنى الحرفي تعني الخط المستقيم، ولكنهـا بـالمعنى الاصـطلاحي تعني الجمـود والانغلاق وفرض خط واحد من خطوط التـأويل بـالقوة والقسر، وبدعم من السلطة السياسية عادة.

القانون بمقاصد الشريعة (انظر: الشاطبي، مات عام ٧٩٠ هـ/ ١٣٨٨ م).

هكذا نرى إلى مدى تراكم ذلك الإرث من العقائد، والممارسات الاستدلالية المقالية والتكرار السكولاستيكي والتصورات الوهمية التي ينبغي على المفكر المسلم أن يضطلع بها ويواجهها عندما يريد أن ينخرط اليوم في تلك المهمة المرعبة المتمثلة بزحزحة شروط الاجتهاد النظرية وحدوده من المجال اللاهوتي - القانوني الذي حُصِرَ فيه من قبل الفقهاء، إلى مجال التساؤلات الجذرية وغير المعروفة حتى الآن من قبل التراث الاسلامي: قصدت إلى مجال التساؤلات الخاصة بنقد العقل الاسلامي.

كنت قد تناولت هذا المشروع في مقالات عديدة جداً[1]. ولكن لم تتح لي الفرصة حتى الآن لكي أبرره انطلاقاً من ذلك الموقف وتلك الممارسة المميِّزة للعقل الذي يشتغل على الوحي المعطى(*) وعلى التراث الاسلامي. ذلك انه هنا

(*) هكذا أترجم التعبير الفرنسي (le donné révélé) الذي يعني أن الوحي معطى هنا كظاهرة موضوعية خارجة عن ارادتنا. فحتى الملحد لا يمكنه أن ينكر ان النصوص قد =

تكمن أهمية ومعنى مفهوم العقل الاسلامي. فالعقل الاسلامي لا نعني به هنا عقلاً خصوصياً، مميَّزاً أو قابلاً للفرز والتمييز لدى المسلمين عن غيرهم. فالعقل بالمعنى العام ملكة مشتركة لدى كل البشر. وإنما التمييز أو الفرق كامن كله في النعت: أي الاسلامي. نقصد بذلك انه كامن في المعطى القرآني وفيما كنت قد دعوته بتجربة المدنية[٢]، هذه التجربة التي أصبحت فيما بعد وبفضل العمليات المتتابعة للاجتهاد: نموذج المدنية[*].

ولكي نجتاز ذلك المسار الطويل والصعب الذي يمتد بين الاجتهاد ومشارف نقد العقل الاسلامي، فإننا لن نجد مثالاً أوضح ولا أرضية أكثر ملاءمة للتطبيق من دراسة مكانة

= اشتغلت في التاريخ ومارست دورها على ملايين البشر كوحي معطى، اللهم إذا كان هذا الملحد يفكر ولو قليلاً... وهكذا يدرس الوحي كأي ظاهرة طبيعية من قبل المفكر العالم المؤمن.

(*) مصطلحا تجربة المدنية ونموذج المدنية خاصان بمحمد أركون دون غيره. فهو الذي بلورهما واخترعهما. وكان ينبغي أن أقول تجربة المدنية المثلى، ونموذج المدنية الأمثل لأن أركون يستخدم الحرف الكبير في اللغة الفرنسية، وهذا شيء غير موجود في اللغة العربية.

المرأة في الشريعة. نحن نعلم، بهذا الخصوص، كيف ان المرأة قد أصبحت في المجتمعات الاسلامية والعربية عرضة لماحكات جدالية عنيفة، ولصراعات هائجة، وللدراسات خلافية متنازع عليها. وعندما يخطو المفكر خطوة واحدة باتجاه إعادة النظر في المكانة التي حددتها الشريعة للمرأة من خلال آيات قرآنية صريحة غالباً، فانه يغامر بنفسه ويحاذي عن كثب مخاطر التكفير الأكبر والخلع من أمة المسلمين. ونحن نعرف كيف ان فاطمة ميرنيسي، الأستاذة في جامعة الرباط، تصارع الآن بكل شجاعة الغضب الصاعق لرجال الدين الذين يحرصون على ممارسة الأستاذية العقائدية على موضوع تمسّ رهاناته شيئاً فشيئاً ليس فقط كل ميادين الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وإنما تمسّ بواسطة الجنس البنى النفسية العميقة للنساء، كما للرجال، للأطفال، كما للبالغين.

من الطبيعي ان ينرفز العلماء عندما يستخدم المرء النصوص المقدسة والتراث الموروث بشكل خاطىء أو عندما يتلاعب بها وبه بشكل

تعسفي. ولهذا ينبغي على المفكر المسلم الحديث ان يحتاط لنفسه جيداً ويجهز نفسه علمياً بشكل لا غبار عليه فيطلع على كل ما يخص معرفة النصوص القديمة والشروط التقنية للاجتهاد الكلاسيكي. ينبغي ان يمتلك كل ذلك أولاً، فلا يعتبره تحصيل حاصل، أو شيئاً تراثياً لا قيمة له. ذلك ان الانتقال من مرحلة الاجتهاد الكلاسيكي إلى مرحلة نقد العقل الاسلامي ينبغي أن يُصمَّم ويُصوَّر على أساس انه امتداد للاجتهاد الكلاسيكي وإنضاج له. هكذا ينبغي أن يُفهَم من قبل كل المسلمين، وبالدرجة الأولى من قبل العلماء أنفسهم(*).

(*) هنا يكمن في رأيي السبب الأساسي لنجاح منهجية أركون وانتشار فكره منذ عشر سنوات وحتى اليوم (أي منذ ان كنت قد ابتدأت بنقله إلى العربية عام ١٩٨٠).
فهو لا يريد إحداث القطيعة مع التراث بشكل مجاني أو القفز عليه بشكل مراهق ومتسرع كما حاولت ان توهمنا بذلك محاولات دراسة التراث في الساحة العربية. فهؤلاء من كثرة «تقدميتهم» و«حداثتهم» اعتقدوا بامكانية احتقار التراث والماضي، وتجاوزه دون مواجهته أو دون دخول معركة الحقيقة معه من الداخل. فانكشفت كل محاولاتهم عن سراب وادعاءات وهمية. وبقيت الصخرة في مكانها رازحة. ولن يستطيع زحزحتها إلا هذا الفكر =

ولكن ذلك يفترض بالمقابل ان يبذل العلماء بعض الجهد من قبلهم ويخطوا خطوة معينة. ينبغي على علماء الدين اليوم ان يفعلوا كما فعل أسلافهم الكلاسيكيون الذين ينتسبون إليهم طوعاً ومحبة. أقصد ينبغي عليهم أن يخطوا خطوات حاسمة باتجاه الحداثة العقلية والفكرية. فإذا كان ينبغي على المفكر المسلم الحديث المتدرب على تقنيات الاجتهاد الكلاسيكي وعلومه ومناهجه والمتمرس بالمناهج التعددية للعلم الحديث، ألا يجرح الوعي الايماني أو يعامله بفجاجة، فإنه ينبغي أيضاً على العلماء التقليديين أن يؤدوا دورهم كوسطاء ذوي مصداقية بين هذا الوعي الإيماني ومتطلبات المعرفة العلمية الحديثة. اني أعرف بواسطة التجربة الشخصية المؤلمة التي دفعت ثمنها شخصياً ان هذه الشروط من الاصغاء المتبادل والتسامح والانفتاح غير متوافرة لدى الكثير من العلماء، وغير محترمة كما يجب من قبل بعض الباحثين العلميين(*).

= الذي يعرف كيف يحترم تراث الأولين ويقطع معه في الوقت ذاته.

(*) لكي تفهم هذه العبارة بشكل أفضل ينبغي القول بأن =

سوف يفهم القارىء ضرورة كل هذه الاحتياطات التي أتخذها عندما يطلع على المثال الذي سوف أضربه واستخدمه من أجل شق الطرق، وتحديد المناهج، وتعيين المراحل، وتوضيح الرهانات الخاصة بنقد العقل الاسلامي. سوف نقرأ فيما يلي الآيتين رقم (١٢) و(١٧٦) من سورة النساء، ثم الآيات (١٨٠) و(١٨٢) و(٢٤٠) من سورة البقرة.

وسوف يشتمل مسارنا على المراحل التالية:

= أركون قد عانى من المعاملة القاسية التي جابهه بها بعض كبار رجال الدين المسلمين الذين التقى بهم في المؤتمرات الاسلامية، وخصوصاً في منتدى الفكر الاسلامي السنوي المنعقد في الجزائر (لا داعي لذكر الأسماء). فهؤلاء لم يستطيعوا أن يفهموا مقصده على وجهه الصحيح إما بسبب عدم التسامح، وإما بسبب ضعف المعرفة العلمية الحديثة لديهم، وإما بسبب الاثنين معاً. يضاف إلى ذلك أن أركون يعاني من هجوم يجيء من الجهة المعاكسة: أي من جهة الباحثين العلميين الذين يعتقدون بامكانية تصفية الظاهرة الدينية بجرة قلم واحدة. بل ان مجرد الاهتمام بدراسة الاسلام ومشاكله الكلاسيكية والمعاصرة يعتبر بالنسبة إليهم موقفاً رجعياً ومتخلفاً!! فهم من كثرة «تقدميتهم» أو «ماركسيتهم» يقفزون على المشاكل الحقيقية لمجتمعاتهم بدلاً من أن يواجهوها من الداخل وبشكل تدريجي. وقد دفعنا الثمن باهظاً بسبب هذا الموقف المراهق واللاتاريخي.

١ ـ قــراءة الآيـات، والــرهــانــات (أي الرهانات التي تطرحها).

٢ ـ الاجماع والأرثوذكسية.

٣ ـ العقـل الآلهي، الخـطابـات البشريـة: نحو لاهوت أنتربولوجي للوحي.



القراءات والرهانات

في أثناء ترددي المستمر والدؤوب على القرآن، كانت مشاكل القراءة تسيطر على انتباهي (بالمعنى التقليدي لكلمة قراءات)، وبالتالي فقد رحت أهتم بمشاكل التفسير الخاصة بالجزء الثاني من الآية الثانية عشرة من سورة النساء. وبعد ان استشرت التفاسير الكلاسيكية وخصوصاً تفسير الطبري، اكتشفت ان رهانات المناقشة المتمحورة حول طريقة قراءة كلمة «كلالة» ومعناها هي من الخطورة والأهمية بحيث ان مجمل المسألة يمكنه ان يساعدنا للمرة الأولى في تاريخ الفكر الاسلامي على بلورة تيولوجيا ـ إناسية ـ منطقية للوحي.

ولكن المناخ الايديولوجي الحامي الذي خلقته الحركات الاسلاموية مؤخراً حتى في البلدان الغربية وخصوصاً في فرنسا قد دفعني

لأن أؤجل نشر أية دراسة حول موضوع في مثل هـذا الحرج والحساسية. وليس ذلـك لأن بحوثي تنقض أية مسألة من مسائل العقيـدة في الاسلام، ولكن لأن حجم المستحيـل التفكـير فيـه في المجتمعات الاسلامية الحاليـة هـو من الضخامـة والاتسـاع بحيث إن أي بحث من هـذا النوع يـولِّـد سـوء تفاهمـات خـطرة. ثم تستعـاد من قبل الخـطاب النضالي الاسلاموي الحالي وتُضخَّم وتتضاعف أصداؤهـا في كـل مكـان. ومن المعـروف ان هـذا الخـطاب السياسوي(*) بعيد كل البعد عن فكرة اللاهوت الحديث، المؤسَّس والمعاش بصفتـه ايمانـاً حيـاً موضـوعـاً على محك الـزمن: أي عـلى محك التاريخيـة العميقـة للعقـل والقيم. (المقصـود بالتاريخية هنا التحـول والتغير، أي تحـول القيم وتغـيرها بتغـير العصور والأزمـان. أما الايمـان

(*) المقصـود الخطاب الاسلامـوي الـذي يستخـدم الـدين كسلاح سياسي فقط دون أي اهتمام بالأبعاد اللاهـوتية أو الروحية للاسلام. وبـالتالي فمسـألة الايمـان بالمعنى الحق للكلمة والمنزَّه عن كـل الأغراض والمصـالح العـابرة هي آخر ما يخطر على بال هذه الحركات أو منشطيها.

فيبقى ولكنه يتخذ تجليات مختلفة ومتحولة أيضاً).

أريد بهذه الملاحظة أن ألفت الانتباه إلى مسألة التأخر الذي يعاني منه الفكر الاسلامي بسبب ضغط الرقابة الايديولوجية الصارمة والمعمَّمة على كل الفئات الاجتماعية وعلى كل مستويات الثقافة في البلدان العربية والاسلامية. ولا أعني بكلامي هذا فقط رقابة الحركات النضالية المذكورة التي تهدف إلى تحقيق غايات سياسية محددة، وإنما أعني أيضاً رقابة العلماء الرسميين التي تضغط بالقوة نفسها على حرية البحث والتعبير. فهؤلاء العلماء يمثلون الموظفين المعيَّنين رسمياً لتسيير شؤون التقديس في المجتمع(*). وبالتالي فهم مضطرون

(*) تعبير «مسيِّري شؤون التقديس» يعود في أصله إلى عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر. فهو قد طبّق على رجال الدين المسيحيين أولاً (الاكليروس). فهؤلاء يُعيَّنون بشكل رسمي وهرمي مراتبي من قبل روما، وهم الذين يحددون نوعية ما هو مقدس وما هو غير مقدس في المجتمع. ولا يمكن ممارسة العاطفة الدينية بشكل شرعي إلا من خلالهم. انهم يحتكرون القداسة والتقديس، ويبيعون صكوك الغفران...

للمزاودة الدينية(*) من أجل الحظوة بشكل أكبر بأفضال الدولة أو النظام الحاكم في الوقت الذي ينعمون فيه بتبجيل جماهير المؤمنين لهم. ان هذا الوضع الذي أعاني منه قد شهده من قبلي مثقفون كبار كابن رشد الذي اصطدم بمعارضة ورقابة شبيهتين بما نصطدم به اليوم، وذلك من قبل فقهاء زمانه. فالممارسات والتقسيمات الفكرية تظل من الطبيعة نفسها سابقاً ولاحقاً. ولكن قواعدها الاجتماعية ورهاناتها السياسية والأصداء التي تلقاها خارج الحدود القومية للبلدان الاسلامية قد تضخمت وتوسعت بقدر تضخم أبعاد النمو الديمغرافي

(*) يقصد أركون هنا بأن علماء الدين الرسميين واقعون الآن في حالة مزاودة مع الحركات الاسلاموية المتطرفة التي تريد أن تسحب الشرعية الدينية منهم عن طريق المزيد من المزاودة على تطبيق الشريعة والقوانين الاسلامية. وكلما ظهرت حركة متطرفة في مكان ما رحنا نشهد ظهور حركة أكثر تطرفاً منها بعد فترة لكي تزاود عليها اسلامياً، وتتهمها بالتراخي عن المطالبة «بتطبيق الاسلام» وبالتساهل مع الدولة والنظام القائم. هكذا نجد ان المزاودة المحاكاتية تشكل احدى الوسائل الفعالة لكسب جماهير المؤمنين. ولكن هذه الوسيلة استخدمت في السابق من قبل العباسيين ضد الأمويين، ومن قبل الفاطميين ضد العباسيين، . . . إلخ.

الحالي، ويقدر استخدام الوسائل التقنية الحديثة في الإعلان والدعاية. هذه الوسائل المستخدمة من قبل الدول العربية والاسلامية الحالية التي تنقصها الشرعية[٣].

وفي الحالة الراهنة التي تشغلنا اليوم، نلاحظ أن الرقابة الذاتية المستبطنة طوعاً أو كرهاً من قبل الباحث المسلم قد أدت إلى النتائج التي ستلي فيما بعد. وفي الوقت ذاته، وعلى غفلة مني، كان هناك باحث أميركي شاب يدعى دافيد س. بورز (David S. Powers) يحضر في جامعة برنستون أطروحة دكتوراه نشرت مؤخراً تحت عنوان: **دراسات في القرآن والحديث، تشكّل القانون الاسلامي الخاص بالإرث** - جامعة برنستون، ١٩٨٦.

(أي بالانكليزية: Studies in Qur'ân and Hadîth. The formation of the Islamic Law of inheritance).

وقبل أن ينشر أطروحته عرض عليّ هذا الباحث فصلاً منها لكي أنشره في مجلة أرابيكا[٤] ARABICA وهذا ما فعلته على الفور،

ولكن ليس دون الشعور بحزن عميق. شعرت بالحزن لأن صاحب هذا البحث الممتاز هو غربي وليس عربياً أو مسلماً. لقد قست عندئذ حجم ذلك التفاوت الفاضح بين الباحثين المسلمين والمستشرقين والذي يجعل الاستشراق مستمراً حتى الآن في الافتخار بأنه هو وحده الذي يؤدي إلى تقدم الدراسات في مجال الثقافة الاسلامية والفكر العربي، كما كان عليه الحال أيام غولدزيهر وجوزيف شاخت.

انه يفعل ذلك على الرغم من كل الاحتجاجات والهجمات التي تنصب عليه من الناحية الاسلامية، وخصوصاً من ناحية علماء الدين الذين أخذ غضبهم يتسع اليوم لكي يشمل الباحثين المسلمين أنفسهم فيتهمونهم بأنهم قد أصبحوا «تلامذة وخدّاماً» للمستشرقين(*).

(*) يشير أركون هنا بالضبط إلى حالته الشخصية. فزعماء الاسلام الرسمي المحافظ لا يستطيعون مواجهته علمياً وعلى بساط الفكر الاسلامي العريق، فيتهمونه بأنه أستاذ في السوربون وانه بالتالي تلميذ للمستشرقين! وهم في الوقت الذي لا يفعلون أي شيء لتجديد الفكر الاسلامي لكي يصبح قادراً على مواجهة التحديات =

وهي حالة مؤلمة لا تحتمل. ويزيد من تفاقم الحالة وخطورتها ان المثقفين المسلمين النادرين الذين أتيح لهم التدرب على مناهج البحث العلمي الحديث وعلى قواعده ومناهجه يبدون غير مبالين بتطبيق النقد التاريخي والفلسفي على المجال الاسلامي. هذا إذا لم يكونوا معادين لكل تطبيق من هذا النوع. ان الأمثلة على موقف كهذا هي للأسف عديدة ومتزايدة أكثر فأكثر. انه لصحيح القول بأن المنهجية الفللوجية والتاريخانية إذا ما طُبِّقت وحدها على النصوص المقدسة لتراث ديني ما، فانها تخلِّف وراءها حقلاً من الأنقاض. ويحق للمسلمين عندئذ أن يستنكروا تلك البحوث غير المسؤولة من الناحية العقلية لأنها تدمر دون أن تعمر، ودون أن تنحت بعض الأحجار وتحضرها بانتظار نهوض البناء البديل. فالمجتمعات البشرية قد عاشت على الأديان طيلة قرون وقرون، وليس من المسموح النيل منها أو الحطّ

= الراهنة يحاولون منع الباحثين العلميين القادرين على ذلك. (وذلك باستخدام أساليب التشكيك والشبهات ذات اللغة التيولوجية والايديولوجية المعروفة).

من قدرها عن طريق البحوث العلمية الناقصة والمجتزأة والاختزالية والتي تكتفي بممارسة التبحر العلمي الغائب(*). ولكن المؤمنين، مسلمين كانوا أم غير مسلمين، يفقدون كل حق في الاحتجاج والاستنكار إذا ما عمَّق الباحث دراسته التحليلية وذهب بها في كل الاتجاهات التي تتطلبها دراسة الدين الحي(**).

إن دراسة دافيد س. بورز قد جاءت في وقتها لكي تقدم لي المناسبة الملائمة من أجل تبيان الفرق بين منهجيتي في دراسة التراث

(*) يقصد أركون بالتبحر العلمي الغائب منهجية الاستشراق الكلاسيكي بالذات! فهي تظل حيادية، وصفية، سردية. انها تكتفي بالتبحر العلمي وتراكم المعلومات وتفاصيل التفاصيل دون ان تنخرط في أية محاولة تأويلية أو تركيبية للموضوع المدروس لشرح خلفياته ومساعدة الناس على فهمه أو التحرر منه. ليس هناك أي التزام معرفي كامل لأن الأمر يخص المسلمين...

(**) يقصد أركون بذلك «إنما يخشى الله من عباده العلماء». فالعالم الحقيقي لا يستهين بموضوع دراسته ومدى تأثير تحليلاته على عواطف المؤمنين ومشاعرهم. ولذلك فهو يتخذ كل الاحتياطات لعدم جرح مشاعرهم وعدم التنازل عن مبادىء البحث العلمي بأي شكل. وهو يتوصل إلى تحقيق ذلك عن طريق إشباع الموضوع دراسة وليس الاكتفاء بالسرد والوصف والمنهجية الفللوجية كما يفعل المستشرقون.

العـــربي ـ الاسـلامي ومنهجيــة المستشرقــين. فـالعلـم الاستشراقي بعد أن يقـوم بعمله يخلِّف وراءه حقـلاً من الأنقاض، أي في ذلـك المكان الـذي تنتعش فيه «القيم المتعـاليـة»(*) وتمـارس دورها كاملاً بالنسبة لمجتمعات بشرية بأسرها. وأما الفكر النقدي فهو بنَّاء ومتضامن فعليـاً مع كافة أنواع الصعوبـات والحالات الجـديدة التي أثارها البحث العلمي وولَّدها.

قراءة الآية الثانية عشرة من سورة النساء

سوف نبتدىء بتحليل الجزء الثـاني من الآية الثـانيـة عشرة لسـورة النسـاء لأننـا نجـد فيهـا المشاكل الأكثر صحة وملاءمة لتـوضيح ضرورة الانتقـال من مرحلة **الاجتهـاد** إلى مـرحلة **نقـد العقل الاسلامي**.

ومن المهم بهـذا الصدد أن نسجـل هنا تلك

(*) يضع أركون كلمـة القيم المتعاليـة بين قـوسين لأنها غـير متعالية في الواقع وغير مقدسة، وإنما هي تاريخية ودنيـوية محضة. ولكنها متعـالية ومقـدسة في نـظر ملايـين المؤمنين التقليـديين، وبـالتالي فينبغي عـدم جرح مشـاعرهم عن طـريق تعريتهـا تاريخيـاً ثم تركهـا هكذا دون اضـافة أي تحليل تركيبي يعـوض عن هذه التعـرية أو تلك الخسـارة العاطفية الناتجة بالضرورة عن كل بحث علمي جاد.

الآيـة بالحـرف العـربي، ولكن دون إعـراب أو حركات:

«وإنْ كَانَ رجلٌ يُورَثُ كَلَالـةً أوِ امرأةٌ، ولـه أخٌ أو أختٌ، فلكلِّ واحدٍ منهما السدسُ. فـإن كانوا أكثَر من ذلك، فهمْ شركـاءُ في الثُّلُث من بعدِ وصيةٍ يُوصىَ بها أو دَيْنٍ غيرَ مُضَارٍ، وصيّـةً مِنَ اللهِ واللهُ عليمٌ حليمٌ».

وقـد فعلت، كـما فعـل بـورز من جهتـه، بعرض هذه الآيـة غير المشكّلة عـلى الناطقـين بـالعربيـة كلغة أم، فـاكتشفت الشيء المـدهش والممتع التالي: ان أولئك الذين حفـظوا القرآن عن ظهـر قلب يتلون الآيـة كـما هي واردة في القـرآن، وبنفس الإعـراب والحـركـات. ومن المعـروف ان هـذه القـراءة هي التي كـانت قـد اعتُمِـدت بعـد طـول نقـاش من قبـل التفسـير الكلاسيكي، ثم فُرِضَت في المصحف الرسمي منذ الطبري على الأقل. ولكن أولئـك الذين لا يحفـظون القرآن عن ظهـر قلب ويخضعون فقط للكفاءة القواعدية واللغوية العـربية(*) يختـارون

(*) المقصود بالكفاءة القواعدية هنا تلك الملكة أو الموهبة التي يكتسبها الطفل (بالفـطرة وعن طريق التعليم) عن لغتـه =

دائماً القراءات الأخرى التي استبعدها التفسير «الأرثوذكسي»(*).

ان الخلافات المذكورة، بالطبع، من قبل الطبري بحسب منهجيته المعروفة في التفسير والمرتكزة على الأخبار المدعومة بالاسناد، أقول إنَّ هذه الخلافات تخص فعلين أساسيين هما: يورث ويوصي. فهما مقروءان بشكل مبني للمجهول أو للمعلوم بحسب التفسير المعتمد. وعندئذ تصبح كلمة امرأة مفعولاً به مباشراً، تماماً مثل كلمة كلالة (اللهم إذا ما اعتمدنا قراءة الفعلين وهما مبنيان للمعلوم). وعندئذ تصبح القراءة معاكسة تماماً للقراءة الواردة في القرآن. أي تصبح: وإنْ كَانَ رجلٌ يُورِثُ

= الأصلية. فالفرنسي يولد في اللغة الفرنسية، والعربي يولد في اللغة العربية بهذا المعنى.

(*) يعني مصطلح الأرثوذكسية الرأي المستقيم أو الصحيح، وكل ما عداه منحرف أو خاطىء أو مهرطق... هذا هو المعنى الايتمولوجي الأصلي. ولكن المعنى الاصطلاحي يعني غير ذلك تماماً. انه يعني الرأي الدوغماتي أو العقائدي المتصلب والمتزمت الذي فرض نفسه بالقوة بصفته الرأي الصحيح أو المستقيم. أي لم يفرض نفسه عن طريق الاقناع والمحاجة والمناقشة المسبقة كما يحاول أن يوهمنا وينجح بسبب مرور الزمن المتطاول...

كَلاَلَةً أو امرأَةً، وهي القراءة الطبيعية المناسبة للفطرة العربية والذوق العربي السليم والملكة اللغوية أو الكفاءة اللغوية للناطقين بالعربية (بحسب المعنى الألسني لكلمة الكفاءة اللغوية). أما القراءة التي فرضت في القرآن من قبل الفقهاء فهي صعبة جداً وملتوية وعسرة على الذوق اللغوي العربي، وقد احتاجت إلى الكثير من الشروحات والتخريجات القواعدية واللغوية، واضطرت الفقهاء والمفسرين إلى اللجوء لمحاجات وتأويلات معقدة وملتبسة (أحيل القارىء هنا إلى تفسير الطبري للاطلاع على شيء من ذلك). تقول القراءة التي اعتمدت في المصحف الرسمي: وإن كان رجلٌ يورَثُ كَلاَلَةً أو امرأةٌ... (أي قراءة الفعل وهو مبني للمجهول). ونلاحظ صعوبة القراءة على الذوق العربي السليم، ونستغرب ما السبب(*)؟.

(*) أي ما السبب في اعتماد هذه القراءة الصعبة دون غيرها في المصحف الرسمي. وعندما يعرف السبب يبطل العجب. ولن يعرف القارىء السبب، ولن يكتشف =

ليس من الضروري ان نـذكـر هنـا كـل التفسـيرات المفصَّلة التي يـوردهـا الـطبري عن معنى كلمة كلالة ومكانتها النحوية أو القواعدية في الآية. وإنما سنكتفي بذكر المعـطيات التـالية من أجل الاستفادة منها في تحليلاتنا اللاحقة.

١ ـ الـطبري يخصص مكانـة مـا للقـراءة التي يبجلهـا البعض ويعتمـدونها ولكن دون أن يذكر النتائج والانعكاسات السلبية المترتبـة على حـذفهـا لمصلحـة تلك القـراءة الشـائعـة التي اعتمدت رسمياً والتي يفضلها العدد الأكـبر من القـراء الـذين يعتنقـون الاسـلام (أي بحسب لغته: أمةُ قَرَءَةِ أهلِ الاسلَام).

وهـذا المثال الـذي يقدمـه لنا الـطبري مهم جداً بالنسبـة لنا، لأنـه يضيء لنا تلك الـطريقة التي فُرِضَت الأرثوذكسية بواسطتها ضمن مجـال القـراءات والتفسير. فـالإجماع هنـا هـو اجمـاع الأغلبيـة العدديـة فقط، هذا الاجمـاع الذي لا يكلف نفسـه عناء تقييم الـرهانـات التيولـوجية

= السر إلا بعـد الاطـلاع الكـامـل عـلى هـذه الـدراسـة التطبيقية.

والقانونية والاجتماعية والاقتصادية المترتبة على حذف قراءة معينة تبدو أكثر صحة ومنطقية من الناحية اللغوية والقواعدية(*).

٢ ـ ان السيرورة التاريخية (أو العملية التاريخية) التي أدت الى تشكل الأغلبية، وصلابة مواقع السيادات أو السلطات التي تدعمها، بالقياس إلى تشكل الأقلية المسفَّهة وضعف مواقعها لم تتعرض لأية دراسة نقدية ترتفع إلى مستوى الرهان الأولي لكل مشكلة قراءة أو تفسير. نقصد بالرهان الأولي هنا: **إعادة تركيب الصيغة اللغوية الصحيحة لكلام الله.**

سوف نرى فيما بعد ان انتهازية المشرِّعين تصبح أكثر وضوحاً وجلاء عندما يتنطحون لتعيين الآيات الناسخة والمنسوخة. (فهنا

(*) هذا المثال الذي يقدمه أركون يبين لنا أن الحقيقة السوسيولوجية (أي التي يتبناها العدد الأكبر من المسلمين) قد تغلَّبت على الحقيقة الحقيقية بواسطة القوة القادرة على حذف الرأي الآخر لسبب بسيط هو انها القوة... ولكن هذا ليس إلا مثالاً واحداً من جملة أمثلة عديدة جداً. ونقد العقل الاسلامي يهدف إلى كشف القناع عن «الحقائق» السوسيولوجية الضخمة.

ينعتون بالمنسوخة تلك الآيات التي تتضمن أحكاماً لا تناسب مواقعهم ومصالحهم، وأما الناسخة فهي التي تمشي في خط اتجاههم).

٣ ـ انه لصحيح القول بأن العلماء المسلمين قد اهتموا بنقد سلاسل الاسناد من أجل التأكد من صحة الأخبار المنقولة. ولكنهم فعلوا ذلك ضمن اطار كتابة التاريخ السائدة في زمنهم بكل محدوديتها وامكانياتها. ثم جاء النقد الفللوجي للمستشرقين، وهو لم يفعل إلا أن زاد من حدة هذه المنهجية التفصيلية ودفعها في اتجاه وضعي بحت (من مثل الاهتمام بتحديد التواريخ الدقيقة، والتأكد من مادية الوقائع أو الأخبار المنقولة، أي صحتها، وتصويب النصوص ودلالاتها أو معانيها، وتعليق اتخاذ أي قرار بخصوص الوقائع المشبوهة...)(*).

(*) هذه هي المراحل الأساسية للنقد الفللوجي أو التاريخي الذي يطبقه المستشرقون على دراسة الاسلام. وهي تمثل مراحل مهمة وأساسية بدون شك، ولكن أركون لا يعتبرها كافية لأنها مغرقة في الوضعية والمادية. في الواقع ان هذه المنهجية كانت قد طبقت سابقاً على النصوص المقدسة لليهود والمسيحيين للتأكد من صحة الوقائع والأخبار الواردة في العهدين القديم أو الجديد، أو مدى =

ان دافيـد س. بـورز لا يتخـلى أبـداً عن هـذه القواعد، ولا يتجاوز أبداً حرفية هذه المنهجية. وهـو يستنفد بـذلك، عن وعي، كـل المصـادر اللغوية التي تقدمها اللغات الساميـة الأساسيـة (أي الـعـبريـة، والأكـاديـة، والآراميـة، والسريانية). وكـل ذلك من أجـل ان يتوصـل إلى المعنى الحقيقي لـلجـذر اللغـوي: كـلل، وبالتالي لكي يتمكن بعدئذ من فهم معنى كلمة **كلالة** في الآيتين (٤) و(١٧٦).

٤ ـ أمـا ضمن منظورنـا نحن فـإنـه يحق للتحري الفللوجي ان يتدخل في المرحلة الأولى بالطبع. وينبغي القيام به قبل كـل شيء آخر. فإذا ما توصل إلى نتائج لا غبـار عليها أو متفق عليها من قبل التراث الاسلامي نفسه ومن قبل البـاحث الحـديث، أمكننـا عنـدئـذ ان نجتـاز مـرحلة أخـرى في البحث لم يكن القـدمـاء بقادرين على اجتيازها بسبب نقص الامكـانيات المعرفية والمنهجيـات المناسبـة. هكذا نجـد مثلاً

= ابتعادها عن الحقيقة التاريخية من أجل تشكيل الأسطورة الدينية التي يحتاجها الوعي المؤمن ويسبح في جنباتها هنيئاً مريئاً.

ان معنى كلمـة الكلالـة لم يحسم حتى بعد كـل تحـريات بـورز الفللوجية وفـرضياتـه. وفي مثل هذه الحالة نجد ان التبحر الفللوجي قد صـدم الـوعي الايماني بشكـل مجاني وذلـك عن طريق حلوله التي تظل هشـة جداً. ولهـذا السبب فهو يقوم برد فعل عنيف كما سيفعل حتماً ضـد هذه التحريات الفللوجية، وذلك لكي يحمي نفسـه ضد هذه «الاعتـداءات» الخارجيـة على سيـاجه العقـائدي والـدوغـماتي المغلق. وفي مثـل هـذه الظروف ينبغي علينا فـوراً ان ندل هـذا الوعي الايمـاني عـلى مجـال آخـر من مجـالات حقيقتـه الخاصة. أقصد بذلـك ينبغي أن نبيِّن لـه كيفية المرور(*)، في التفسير، من مـرحلة الكلام الحق لله (أي الـوحي)، إلى مـرحلة الكـلام الحق

(*) كلمة المرور هنـا هامـة جداً ومفتـاحية. وكـان يمكن أن نقول الانتقال. فالوهـم الكبير الذي يسيـطر على الـوعي الاسلامي كله يقول بأن تفسير الفقهاء لكلام الله هـو في نهاية المطاف جزء من كلام الله. بمعنى أنه معصوم لمجرد انه يستند إلى كلام الله، إلى الوحي. ولكن أركـون يبين المسافة الكائنة بين حقيقة الوحي المتعالية على كل شيء، وبين «الحقيقة» التي يتوصل إليها المفسرون ضمن ظروف تاريخية وصراعية محددة تماماً. فالمفسرون هم بشر في نهاية المطاف حتى لو كانوا في حجم الطبري وأهميته.

للفقيه العالم بأصول الدين وأصول الفقه، وذلك من أجل ضمان الايمان الحق لكل المؤمنين.

إن هذا النوع من البحث الاضافي الذي نعتمده يبدو غريباً على النقد الاسلامي التقليدي للاسناد، وعلى النقد التاريخي الذي تمارسه المنهجية الفللوجية في آن معاً. وهو لا يتطابق مع الدراسات الوصفية الفينومينولوجية للوعي الديني (أو لا يذوب فيها). وهو في ذات الوقت يهدف للتوصل إلى نتائج لا تقل محسوسية وحسماً عن النتائج التي يستهدفها النقد الفللوجي، وذلك عن طريق زحزحة ميدان الدراسة والتحليل باتجاه علم الألسنيات الحديثة، وعلم النفس التاريخي، والأنتربولوجيا الاجتماعية والثقافية.

إن طريقة استغلال الباحث الأميركي دافيد س. بورز للأخبار السبعة والعشرين التي يوردها الطبري، وذلك من أجل التوصل إلى معنى كلمة الكلالة، تكشف لنا عن محدودية المنهجية الفللوجية التي تتفوق على ميزاتها وامكانياتها. فهو يقول، ومعه الحق، بأن

الطبري يتلاعب بالمعطيات (أي الأخبار) التي كان التراث قد حفظها حتى وقته. ويدلّل على ذلك قائلاً بأن الطبري قد أهمل ذكر ثلاثة عشر خبراً أو شهادة لأنها تقدم تفسيراً مختلفاً لكلمة الكلالة عن ذلك التفسير والمعنى الذي يسعى بكل قواه لفرضه في تفسيره للآيتين رقم (٤) ورقم (١٧٦) من سورة النساء. ونحن نعلم ان ذلك من عادة الطبري. فهو يحرص كل الحرص على تثبيت التفسير على خط واحد وذلك بواسطة الحاحه على ضرورة تبني الحلول والمعاني التي يتبناها أهل الاسلام أو أهل القبلة بحسب تعبيره الخاص بالذات. وهذان التعبيران يتيحان له أن يتجاوز مسألة الشقاق أو الخلاف الناجم بين المسلمين: من شيعة، وسنة، ومعتزلة، وخوارج، . . . إلخ؛ ونحن نعلم أنه كان حريصاً على وحدة المسلمين(*).

(*) هذه الفكرة حاسمة بالنسبة لفكر أركون. فلا يمكن فهم الاسلام الأولي - وبالتالي الاسلام الحالي - إلا إذا فهمنا كيف تشكلت الأرثوذكسية لأول مرة، ثم كيف تفرعت إلى أرثوذكسيات عديدة: من شيعية، وسنية، وخارجية. والطبري نفسه تتنازع عليه كلتا الأرثوذكسيتين السنية والشيعية. مهما يكن من أمر فإن التحليل التاريخي الذي =

وبالتالي فنحن هنا نعيش مع لحظة الطبري تلك المرحلة الحاسمة من تاريخ الاسلام: أقصد مرحلة تثبيت الأرثوذكسية وترسيخ دعائمها لأول مرة. ولكن على الرغم من ذلك، وعلى الرغم مما حذفه الطبري من أخبار وشهادات فإن له ميزة كبيرة هو أنه حفظ لنا أصداء تلك المناقشات العنيفة السابقة التي دارت بين المسلمين. صحيح أن صداها خافت، ولكنه موجود. وتلك المناقشات التي لن نتوصل أبداً في حياتنا إليها كانت أكثر حرية وأكثر خصوبة بما لا نهاية بالقياس إلى ما ستصبح عليه بعد تدخل الطبري (بعدئذ سوف تترسخ الأرثوذكسية، أي الرأي الواحد).

٥ - الكلام الحق والمتخيَّل الديني:

لنشرع إذن في انجاز العمل الذي لم يعرف بورز وأساتذته أن ينجزوه (أقصد بأساتذته كبار المستشرقين من أمثال غولدزيهر، جوزيف شاخت، جونيبال، وهم المختصون بنقد التراث الاسلامي). وسوف نهتم بتحليل

= يقدمه أركون لا يقل أهمية عن التحليل النفسي الصحيح القادر على شفاء المريض عن طريق العودة به إلى الوراء.

الأخبار التي نقلها الطبري بخصوص الكـلالة. ولأن الفللوجيا(*) تبدو عاجزة عن تجاوز الحلول المفـروضة من قبـل التراث الاسـلامي، فسوف نبـين حجم الثمن المدفـوع على صعيـد البحث عن المعنى من جراء حرص الـطبري على تحقيق اجماع الأمة. هذا الاجماع المعتبر من قبل الأمـة بمثـابة التعبـير الصحيـح والمقـدس عن المقصـد الإلهـي المتـضمـن في كـل الـوحي(**). (مـن

(*) مصطلـح الفللوجيا يـترجم عادة إلى اللغـة العربيـة بفقـه اللغـة: أي التبحـر في العلوم اللغـويـة والنحـويـة والمعجمية، . . . إلخ. ولكن التعريب ليس موفقاً تمامـاً، أو ليس كاملاً. فعلم الفللوجيا في الثقافة الأوروبية كـان علم العلوم طيلة عدة قرون وخصوصاً في القرن التاسـع عشر وحتى منتصف هـذا القـرن. فـهـو يعـني تحقـيق النصوص القديمة أو المخطوطات على أسس علمية معقدة لا داعي لـذكرهـا هنا. وقـد أدى تـطبيقـه عـلى الـتراث الأوروبي اليوناني والروماني ثم المسيحي إلى تحقيق نتـائج ممتازة. وعندمـا ظهر الاستشراق راح يـطبقه عـلى تراثنـا العـربي ـ الاسـلامي فيحقق العـديـد من النصـوص الاسلامية الكلاسيكية والمخطوطات القديمة.

(**) المقصود ان المعنى الذي يتوصل إليـه الاجماع عن طـريق حـذف كل الاحتـالات والمعاني الأخـرى يصبح مقـدساً وإلهياً على الرغم من انه بشري، وجرى إجماع عليـه من قبل البشر. كما انه يعني تجميداً لكلام الله ومقاصده التي لا يمكن استنفـادها من قبـل أي معنى بشري. وهذا هـو =

المعــروف ان البحث عن المعنى يمثـل الهــدف الحيــوي والأقصى لكـل تفســير لكـلام الله).

والواقع أن هذا التفحص الدقيق الذي نقوم به عن الكلالة لا يخص الكلالة فقط، وإنمـا يمكن تعميم نتـائجـه عـلى مجمـل التفسـير التقليـدي المثبَّت والمكــرَّر من قبـل الـــطبري. وليس من الضروري هنا أن نذكر كل الأخبـار لأن الكثير منهـا يكـرِّر المفـردات نفسهـا والألفـاظ نفسهـا ويستعيد الموضوع نفسه بنسـخ أخرى. سـوف نكتفي إذن بـذكـر أربـع روايـات ذات أهميــة ودلالـة بالغـة بالنسبـة لبحثنـا. جـاء في تفسـير الطبري:

أ ـ «حــدثني المثنى، قـال: ثنــا سفيـان بن عيينـة، عن ابن المنكـدر، عن جـابـر بن عبـد الله، قال: مرضت فأتاني النبي صلى الله عليه وسلم يعـودني هو وأبـو بكـر، وهمـا مـاشيـان، فـوجداني قـد أغمي عليّ، فتـوضـأ رسـول الله صــلى الـله عليــه وسـلم ثم صـبَّ عــليَّ من وضوئه، فـأفقت، فقلت: يا رسـول الله كيف

= معنى الثمن المدفوع. انـه تقليص لكـلام الله ومعـانيـه وإفقار لها.

أقضي في مـالي؟ وكـان لي تسـع اخـوات، (ولم يكن لـه والد ولا ولـد)، قال: فلم يجبني شيئاً حتى نـزلت آية المـيراث (يستفتونـك، قـل الله يفتيكم في الكلالة... إلى آخر السورة). قـال ابن المنكدر: قال جابر: إنمـا أنزلت هـذه الآية فيَّ. وكان بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ان هـذه الآية هي آخـر آية أُنزلت من القرآن».

ب ـ «حدثنا ابن وكيع، قال: ثنـا محمد بن حميـد، عن مـعمـر، عـن أيـوب، عن ابـن سـيرين، قال: نـزلت: (يستفتونـك، قـل الله يفتيكم في الكـلالة) والنبي في مسـير لـه، وإلى جنبه حذيفة بن اليمان، فبلَّغهـا النبي صلى الله عليـه وسلم حذيفـة، وبلغها حـذيفة عمـر بن الخـطاب وهو يسـير خلفه، فلما استخلف عمـر سـأل عنهـا حـذيفـة، ورجـا أن يكـون عنـده تفسيرها، فقال له حذيفة: والله انك لعاجز إن ظننت أنَّ إمارتك تحملني أن أحدثك فيهـا بما لم أحدثك يومئذٍ، فقـال عمر: لم أرد هـذا رحمك الله».

وهناك رواية أخرى تفصل في الموضوع أكـثر فتقول:

«والله انك لأحمق ان كنت ظننت انه لقَّانيها رسـول الله، فلقنتكهـا كـما لقـانيهـا، والله لا أزيـدك عليهـا شيئـاً أبـداً. قـال: وكـان عمـر يقـول: اللهم ان كنت بيَّنتها لـه، فانها لم تُبـينَّ لي».

ج ـ «حدثنا ابن وكيـع، قال: ثنـا محمد بن حميد المعمري، عن معمر، عن الزهـري، عن سعيـد بن المسيب: ان عمر بن الخـطاب كتب في الجـد والكلالـة كتابـاً، فمكث يستخـير الله فيـه، يقـول: اللهمّ ان علمت فيـه خيـراً، فأمضه، حتى إذا طُعِنَ دعـا بالكتـاب فمحى، فلم يـدر أحد مـا كتب فيـه، فقـال: اني كنت كتبت في الجد والكلالة كتاباً وكنت أستخير الله فيه، فرأيت ان أترككم على ما كنت عليه».

د ـ «حـدثنا ابن وكيـع، قال: ثنـا أبي، عن سفيـان، قـال: ثنـا عمـرو بن مـرة، عن مـرة الهمـداني، قال: قـال عمر: ثـلاث لأن يُكـون النبي صلى الله عليه وسلم بَيَّنهنَّ لنا، أحب إليّ من الـدنيـا ومـا فيهـا: الكـلالـة، والخـلافـة، وأبواب الربا».

هـ ـ «حدثنا محمد بن علي بن الحسن بن شقيق، قال: سمعت أبي يقول: أخبرنا أبو حمزة، عن جابر، عن الحسن بن مسروق، عن أبيه، قال: سألت عمر، وهو يخطب الناس عن ذي قرابة لي ورث كلالة فقال: الكلالة، الكلالة، الكلالة، وأخذ بلحيته، ثم قال: والله لئن أعلمها أحب إليّ من أن يكون لي ما على الأرض من شيء، سألت عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: ألم تسمع الآية التي أُنزِلت في الصيف؟ فأعادها ثلاث مرات».

ونلاحظ ان هناك نوادر أخرى عديدة تستعيد الموقف نفسه، الذي نجد فيه عمر وهو يلح على النبي لكي يحصل منه على معنى كلمة الكلالة. انه يلح عليه بذلك إلى درجة انه يثير غضبه وردود فعله الحادة. فهو يضع اصبعه على صدره أو على حلقه ويكرر له قائلاً: بأن الآية التي نزلت في الصيف كافية.

و ـ «حدثنا أبو كريب، قال: ثنا عثام، قال: ثنا الأعمش، عن قيس بن مسلم، عن طارق بن شهاب، قال: أخذ عمر كتفاً، وجمع

أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، ثم قال: لأقضينّ في الكلالة قضاء تحدث به النساء في خدورهن، فخرجت حينئذ حية من البيت، فتفرقوا، فقال: لو أراد الله أن يتم هذا الأمر لأتمه».

ز ـ هناك رواية أخرى تصور لنا عمر بن الخطاب وهو يخطب خطبة الجمعة ويقول بأنه لن يموت قبل أن يحل هذه المسألة المهمة جداً: مسألة معنى الكلالة. ولكن النبي كان يرفض دائماً أن يجيب على إلحاحه[٥].

كيف نقرأ هذه الأخبار؟ كيف نحلّلها ونفهمها؟

سوف نحترس أولاً فلا نطرح مشكلة صحتها أو عدم صحتها ضمن المنظور الذي يمارسه النقد التقليدي أو الاستشراقي. وإنما سوف نقدم قراءة على درجتين أو مستويين: المستوى الأول يُعنَى باكتشاف المعنى المباشر ويلخص البدهيات التي تفرض نفسها على الوعي الايماني. وأما المستوى الثاني من القراءة فسوف يكون أكثر نضجاً وبلورة، أو أكثر عمقاً

واركيولوجية(*). بمعنى أنه سوف يدرس تقنيات الإخـراج الأدبي أو القصصي للوحي وتعميمه شعبياً من أجل تحـويـل القـول ـ الحق، إلى الايمان ـ الحق.

وسوف نبيّن فيما بعد كيف ان فن السرد والحكاية يؤدي إلى تغليب التصورات الخيالية على العقل التاريخي من أجل توليد «ايمان» محدد لا ينفصم عن المتخيَّل الاجتماعي (لأن فن السرد والحكاية والقصص يتناسب مع رغبات الخيال واشباع الأحلام والمبالغات...).

والبدهية الأولى التي نستخلصها من هذه الروايات التي أوردها الطبري هي محاولته

(*) مصطلح الأركيولوجيا في الفكر من بلورة الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو في الأصل، ثم شاع فيها بعد لدى الكثير من الباحثين والمؤرخين. وكنت قد استخدمته في عنوان أول دراسة لي عن محمد أركون: «جولة في فكر محمد أركون. نحو أركيولوجيا جذرية للفكر الاسلامي. مجلة المعرفة السورية، عدد شباط ١٩٨٠» والمعنى المجازي للأركيولوجيا غير المعنى الحرفي الذي يعني علم الآثار أو النبش عن الآثار. أما المعنى المجازي أو الفكري فيدل على البحث العمقي الذي ينبش عن جذور العقائد والنصوص والنظريات والأفكار لمعرفة كيفية تشكلها ونشأتها.

المستبسلة والضارية لإبقاء كلمة «الكلالة» دون معنى، أي العجز عن تحديد معناها. ونلاحظ أن الآية (١٧٦) من سورة النساء نفسها تحمل شهادة على راهنية المشكلة والحاحها وانها قد طرحت في زمن النبي. وذلك ليس فقط لأن مسألة الإرث كانت تشغل غالباً بال المؤمنين، وإنما لأنه يبدو أن مكانة الكلالة تحدث وضعاً جديداً يؤدي إلى زعزعة نظام الإرث العربي السابق. ومن هنا نفهم سر المقاومة والمعارضة التي تمنع عمر، أي الشخصية الأساسية التي ركزت عليها الروايات، من الكشف عن معناها الحقيقي.

تقول الآية (١٧٦) من سورة النساء:

«يستفتونك قُلِ اللَّهُ يفتيكمْ في الكَلاَلَةِ إنِ امروٌ هلك ليس له ولدٌ فان كانتا اثنتين فلهما الثلثانِ مما تركَ وإن كانوا اخوةً رجالاً ونساءً فللذكرِ مثلُ حظِّ الأنثيين يبينُّ اللهُ لكم ان تضلوا واللهُ بكلِ شيءٍ عليم».

هذه هي الآية التي كان النبي يكتفي بإحالة عمر إليها في كل مرة يسأله عن معنى الكلالة.

ونـلاحظ انها تشرح الطريقـة (طـريقـة الارث) ولكنها لا توضح بالفعل معنى الكلالة. كل مـا نفهمـه منهـا ان المــرء إذ يمـوت دون أن يخلف وراءه طفـلاً يمثل حـالة من حـالات الكلالـة. وهذا ما يبرر قراءة فعـل **يُوَرث** الـوارد في الآية (١٢) من الســورة نـفسـهــا بــطريقــة **المبني للمجهـول لا المعلوم**. ولكن إذا كانت الحـالـة المشروحة هكذا في الآية (١٧٦) تكفي لتوضيح معنى **الكـلالـة**، فلماذا إذن يـورد الـطبري كـل ذلك العدد الهائل من الحكايات الدالّة على قلق عمــر وعـلى التســاؤلات الملحـة والــرازحــة لمعاصريه؟

وأما البدهية الثانية المستخلصة مبـاشرة فهي ان التفسـير التقليدي للقـرآن لا يتردد في حسم المشكلة التي يعترف من جهة أخـرى بغموضهـا الكامل. (أي مسألة معنى الكـلالة بـالطبـع). ففي الـوقت الذي يعلن فيـه الاحـترام المبـدئي لكـلام الله، فإنـه لا يـتردد في تفسـير الكلمـة ضمن المعنى الذي تتطلبـه حاجـة الأمة وضغط العـرف القـائم واسـتراتيجيـات القـوة والضبط الخاصة بمراقبة سريان الأرزاق في المجتمع. وفي

الواقع انه تكمن هنا كل الرهانات المخفية لكل تشريع يخص مشكلة الإرث(*).

وأما البدهية الثالثة التي نستخلصها فهي ان عمل المفسرين والقضاة قد حفر هوّة بين النظام التشريعي الذي قصده القرآن، وبين النظام الفعلي المبلور والمطبّق داخل اطار الدولة الخليفية ثم الدولة الاسلامية فيما بعد (أي دولة السلطنة، والإمارة، ثم اليوم الدولة الجمهورية أو الملكية). ويصل الأمر بدافيد س. بورز إلى حد القول بأن القرآن قد أسس نظاماً متماسكاً

(*) كل دراسة أركون هذه تهدف في الواقع إلى بحث هذه المسألة. فقبل ظهور القرآن وبعثة محمد كان هناك نظام عربي قديم للإرث يتحكم بانتقال الأملاك والأرزاق بين الناس. وعندما جاء القرآن وحاول تغييره أو تعديله، راح الفقهاء والمفسرون يحتالون عليه وعلى آياته لكي يبقوا على النظام السابق كما هو تقريباً. والسبب ان الرهان كبير وضخم، ولا يمكن السماح بمسّه بسهولة. وإلا كيف نفسر سبب هذا الغموض واللفّ والبرم حول معنى كلمة الكلالة التي حرصوا على عدم تحديد معناها بأي شكل؟! فالواقع ان معناها هو «الكنّة» أي زوجة الابن، وبالتالي فإذا ما مات الابن يعني انتقال ورثته إلى زوجته وربما إلى عائلة أخرى، وهذا ما يهدد نظام الإرث العربي كله. ولا يمكن للفقهاء أن يسمحوا بحصول ذلك حتى ولو عارضوا القرآن، أو تحايلوا على تفسيره.

للإرث، ولكنه لم يُتَّبع في جميع النقاط من قبل ذلك النظام الذي فرضه الفقهاء والقضاة فيما بعد. فالقرآن مثلاً ألح على حرية التوصية، ولكن الفقهاء ضيَّقوا عليها وشرطوها. سوف نعود إلى هذه المسألة فيما بعد. ولكن المسألة الأهم فيما وراء هذه الحالة الخاصة تتعلق بمسألة تقييم المسافة الكائنة بين هدف القانون أو مقصده في القرآن، وبين الأهداف العملية المحسوسة للقوانين القضائية التي تشكلت فيما بعد ضمن السياقات والظروف التاريخية الأكثر تنوعاً وتقلُّباً.

ان هذه البدهيات التي انتهينا من تعدادها وذكرها تحظى بقبول المؤرخ الفللوجي الحديث، ولكنها تُرفَض من قبل الوعي الايماني أو من قبل المُفسِّر التقليدي أو المؤمنين الذين يتلقون هذه الروايات حتى الآن بصفتها «براهين» محسوسة وتجسيدات «تاريخية» وموثوقة للآيات القرآنية.

والبداهة (أو الحقيقة اليقينية) التي يتلقاها المؤمن من مجمل الروايات والحكايات المذكورة تلغي كل اليقينيات البدهية التي يستخدمها

المؤرخ الفللوجي من جهته لكي يرمي كل ما يدعيه المؤمن في ساحة التصورات الوهمية والحقيقة الخيالية والرؤيا المُخَلخَلة وغير المتماسكة. فهل يمكننا أن نتجاوز هذين الموقفين الرافضين لبعضهما، وأن نفتتح حقلاً جديداً من الفهم والمعقولية بحيث يشعر كلٌ من المؤمن والفللوجي التاريخوي(*) بعدم صحة موقفيهما المعرفيين (أو عدم مطابقتهما للواقع)؟

في الواقع إن علم النفس التاريخي والأنتربولوجيا الثقافية لم يجرؤا حتى الآن على المغامرة في هذه المناطق المظلمة والمجهولة من تاريخ المجتمعات البشرية ومن علم نفس المعرفة. كنت قد شرعت في التقدم بعض الخطوات ضمن هذا الاتجاه في كتابي قراءات

(*) المؤرخ الفللوجي يعني المستشرق. وأما الفللوجي التاريخوي فيعني المستشرق أيضاً، ولكن بشكل سلبي نسبياً. فأركون يأخذ على المنهجية الاستشراقية وضعيتها المسرفة وماديتها الحرفية التي ترفض أن تأخذ بعين الاعتبار مسألة العامل النفسي أو الايماني. ولهذا السبب فهو يدعو لاستخدام علم النفس التاريخي والأنتربولوجيا الثقافية لكي نفهم الموقف الايماني للمسلمين ولغير المسلمين بشكل أكثر تكاملاً وإحاطة مما يفعله الموقف الوضعي الاستشراقي.

في القرآن (الطبعة الثانية، باريس ١٩٨٨ (Lectures du Coran)). ولكني أصبحت أشعر ببعض الإحباط والتشكك في امكانية القدرة على تعديل أنماط الفهم والمعقولية السائدة في كلتا الجهتين، بسبب انغراسها عميقاً في النفوس، وبسبب ارتباطها أيضاً بمواقع سلطوية، عقائدية أو سياسية، في مجتمعاتنا المعاصرة(*). رحت أشعر بكل ذلك أمام ردود الفعل على كتابي، والتي تميزت لدى البعض بالتلهف ونفاد الصبر، ولدى البعض الآخر بعدم التفهم واللامبالاة.

إنه لصحيح القول بأنه ينبغي علينا تجييش همم الكثير من الباحثين ودراسة أكبر عدد ممكن من الروايات والأخبار لكي نستطيع التوصل إلى نتائج ملموسة ذات مصداقية. والسؤال المطروح الآن هو: كيف يمكن أن نجعل قراء

(*) يقصد أركون بذلك ان العلماء المسلمين التقليديين يشكلون مواقع سلطوية من جهتهم، وكذلك الأمر فيما يخص المستشرقين الفللوجيين، فهم أيضاً يحتلون مواقع سلطوية في الجامعات الأوروبية والأميركية. وهو يقع بينهما وحيداً بدون أية سلطة إلا سلطة خطابه الذي يحاول أن ينهض ضد الجميع...

اليـوم يتحمسون لمسـألة الاختـلافـات النفسيـة واللغوية والاجتماعية ـ الثقافية الكائنة بـين نظام المعقولية الخـاص بالمجتمعـات التي لا كتابـة لها (أي في وقت انتصـار الـتراث الشـفهـي حتى عندما كانت الكتابة قد أخـذت تتسع وتكتسب المـواقع كـما هو عليـه الحـال في القـرون الأولى للاسلام)، وبين الممارسـة المنطقيـة الاستدلاليـة الخاصة «بالعقل الكتابي»؟ (انظر فيما يخص هذا المصطلح الأخير أعـمال الباحث الأنـتربولـوجي الانكليزي جاك غودي. **J. Goody**). ان هذا السؤال ذا الأهمية الأنثربولوجية لا يمكنه بالطبـع أن يُـطرَح من قبـل الفقهـاء وعلماء الكـلام المسلمـين. فهؤلاء تنحصر مهمـتهـم في النصّ على القوانين وفي حمايتها من كل عدوى آتية من تراثات فكرية خارجية عـلى «معطى الـوحي»، ثم في السهـر على تـطبيقهـا. ولكن الفللوجـين المعـاصرين لا يهتمون أيضـاً بالشروط المحيـطة بـانتـاج المعنى في سيـاق شفهي أو في سيـاق كتابي، مثلهم في ذلك مثل العلماء التقليديين.

وحتى بعـد أن ثُبِّتت كتابـةً، فإن الـروايـات التي جمعـهـا المفسرون وكتّـاب سـيرة النـبي

والمؤرخون وجامعو الشعر القديم، ينبغي أن تدرس بعد إرجاعها إلى الشروط الأولية التي شهدت ظهورها وممارستها لدورها داخل السياق الشفهي.

لتوضيح ذلك دعونا نضرب مثلين اثنين من خلال الروايات أو الحكايات التي يوردها الطبري. فهناك أولاً قصة الثعبان الذي يظهر فجأة في الغرفة في اللحظة التي أوشك فيها عمر على اعطاء معنى كلمة الكلالة! وهناك ثانياً قصة النبي عندما راح يغسل بماء وضوئه جابر ابن عبد الله المغمى عليه. عندما نتأمل في الأمر ملياً نجد ان هاتين الواقعتين لا تثيران أي اعتراض أو انتقادات في الحكايات الشفهية عندما يسمعها السامعون. على العكس، فإن هؤلاء يدخلون عندئذ في دائرة العجيب المدهش والساحر الخلاب. انهم يدخلون في دائرة الإرادة الغيبية لله حيث تتلقى الأفكار والأوضاع مباشرة دلالة مؤكدة ونهائية لا تقبل النقاش. ولكن عندما ننتقل إلى مرحلة الكتابة أو المكتوب، فإن الانطباع الحاصل بسبب هذه التظاهرات المعجزة يفقد من قوته تدريجياً

وبالتالي من وظيفته حتى تجيء القراءة النقدية العقلانية وتمحوه كلياً باعتباره يدخل في دائرة «الخرافة» أو «علم المقدسات والقديسين»، أي في دائرة الظواهر المميزة للوعي الاسطوري ولنمط المعرفة المناسبة له.

وهكذا نفهم كيف ان كلمة الكلالة يمكنها أن تظل بلا معنى محدد، ويمكنها أن ترتبط بمجال الأسرار والغيوب التي لم يشأ الله ان يكشفها للانسان. وهكذا نجد أن غموض معنى الكلمة قد أصبح شيئاً ايجابياً لا سلبياً. لقد أصبح حجة من أجل تدعيم الايمان والثقة بمقاصد الله. وهكذا يمكننا أن نقيس ذلك الحجم الهائل للقطيعة المعرفية عندما ننتقل من الصعيد الشفهي إلى صعيد «العقل الكتابي» الذي راح يثير تحرياً(*) دقيقاً وواسعاً حول هذا المجهول الذي ينبغي «كشفه» بأي شكل.

(*) المقصود بالتحري هنا كل تلك الروايات العديدة الموجودة في تفسير الطبري والتي أوردنا جزءاً منها فيما سبق. فهناك عشرات الروايات، الطويلة أو القصيرة، التي لا تهدف إلا إلى الكشف عن معنى كلمة واحدة: الكلالة.

ولكن الفقهاء والمفسرين الكلاسيكيين يحتلون مكانة متوسطة فيما بين هذين النظامين المعرفيين (أي النظام الشفهي المرتبط بالأسطورة/ والنظام الكتابي المرتبط بالعقل). فهم يدوّنون الروايات بصيغتها الشفهية الأولية. وهم يقبلون مضمونها ومقاصدها. ولكنهم يفرضون حلولاً عملية من أجل بلورة قانون تطبيقي لازم (أي الشريعة). أما ظروف الانتقال من مرحلة الحكايات الشفهية المقبولة من قبل الوعي الايماني، إلى مرحلة القانون الواقعي والعملي الذي يُحدِث بالضرورة قطيعة مع معنى الغيب، فإنها لا تحظى بأي تفحص أو دراسة. ولكننا نعلم أن النقطة المهمة تكمن هنا: ذلك ان تحليل هذه القفزة الانتقالية هو الذي يهمّ اليوم علم نفس المعرفة والأنماط الألسنية والسيميائية لتوليد المعنى، وبالتالي نقد المعرفة المبجَّلة من قبل التفسير والقانون وعلم الكلام الكلاسيكي (التيولوجيا).

هكذا نفهم لماذا ان موثوقية الروايات المنقولة أو صحتها، هذه الموثوقية العزيزة جداً على قلب الفللوجيين التاريخويين كما كانت عزيزة

على قلب المحدثين القدماء وان بصرامة علمية أقل، أقول هكذا نفهم لماذا ان هذه المسألة تصبح ثانوية من حيث الأهمية. بالطبع فهي تبقى مفيدة وضرورية من أجل الكشف عن التحولات أو المتغيرات التي تصيب الأنظمة المعرفية، وذلك بطريقة التسلسل التاريخي الزمني. ولكن هذه المنهجية تفقد كل أهمية عندما نريد أن نفسر كيف ان الوعي الايماني لا يزال مستمراً حتى اليوم في رفضه العنيف والهائج لكل مراجعة نقدية للتفسير الكلاسيكي وللمعايير الفقهية أو القانونية المرتكزة على روايات وحكايات ذات بنية أسطورية. وعندئذ تصبح المسألة الحاسمة المطروحة علينا تكمن في التفريق بين المعنى الثابت والجوهري المضمونة صحته من قبل الله، وبين آثار المعنى الناتجة عن السرد والممارسات المنطقية الاستدلالية التي تختلف وتتغير بحسب النظام المعرفي المأخوذ بعين الاعتبار. إن آثار المعنى الناتجة عن الأخبار التي يوردها التفسير التقليدي تمثل بالنسبة للوعي الايماني معاني لا تمس، مليئة بالعجيب الخلاب، بل وحتى معاني متعالية أو

مقدسة. ولكنها تصبح بالنسبة للعقل النقدي الحديث عبارة عن آثار معنى سرعان ما تمّحي وتتلاشى ما إن نعيد العجيب الخلّاب الملازم لكل معرفة أسطورية إلى مجرد اسقاطات للمتخيَّل البشري.

هكذا نجد ضمن هذه الشروط ان الجدال القائم بين المؤمن والباحث الوضعي التجريبي يبدو انه سيرتطم بالجدار المسدود إذا لم يرتفع إلى مستواه الأكثر متانة وصحة. أقصد بذلك مستوى التشكيلة النفسية المرتبطة حتماً بكل نظام معرفي. ونحن نعلم أن الشروط التي تؤمِّن تكرار هذه التشكيلة والنظام الذي يرافقها إلى ما لا نهاية وبالشكل الأمثل متوافرة في التقيد الصارم بالتعاليم والقوانين والشعائر المفروضة من قبل الأديان. ومع التوسع السوسيولوجي الحالي للاسلام، فإنه يمكننا أن نجد الكثير من الأمثلة على التشكيلات العاطفية والخيالية التي تمارس دورها على غرار الحكايات الخاصة «بتصعيد» معنى الكلالة «أو تساميه» (من وجهة نظر الوعي الديني) أو

الخاصة باستبعاده اللاواعي(*) (من وجهة نظر العقل النقدي). وبهذا الصدد نلاحظ أنه لا توجد فقط استمرارية منذ القرن الهجري الأول وحتى اليوم للتشكيلة النفسية المرتبطة بالأخبار والشائعة لدى عموم المسلمين، وإنما يوجد توسع سريع وواسع جداً لهذه التشكيلة بسبب التزايد السكاني في البلدان الاسلامية وبسبب استخدام الوسائل الحديثة في نشر الخطاب الاسلامي التقليدي(**).

٦ - قراءة الآيات رقم (١٨٠ - ١٨٢) و(٢٤٠) من سورة البقرة:

كان المستشرق الأميركي المذكور د. س

(*) يعني هذا المصطلح في ساحة علم النفس الاستبعاد اللاواعي لشيء خارجي على ساحة الوعي.

(**) يقصد أركون بالتشكيلة النفسية هنا تلك البنية النفسية التي تشكلت منذ بدايات الاسلام وهيمنت على وعي المسلمين منذ ذلك الوقت وحتى اليوم. بل ان هذه التشكيلة النفسية قد ازدادت توسعاً في عصرنا الراهن بعد الاستقلال لأن مناطق عديدة من البلاد لم تكن مشمولة بها سابقاً بسبب بعدها عن المراكز الحضرية الأساسية وخروجها عن نطاق السلطة المركزية (كالجبال الوعرة والمناطق الصحراوية والنائية). ولكن نشر الدعوة الدينية بعد الاستقلال بواسطة وسائل الاعلام الحديثة كالراديو والتلفزيون قد أدت إلى دمجها داخل هذه التشكيلة النفسية الجماعية الضخمة.

بـورز قد درس أيضـاً هذه الآيـات في الكتـاب المشار إليه آنفاً وذلك من أجل أن يدخـل تمييزاً هـامـاً جـداً في تـاريـخ علـم الإرث (أو علل الفـرائض): أقصد التمييـز بين التـوريث دون وصية، والتوريث بوصية.

إليكم الآن هذه الآيات كما كانت قد فهمت عليه من قبل التفسير التقليدي:

«كُتِبَ عليكمْ إذا حَضَرَ أحَـدَكُمُ المـوتُ إنْ تَرَكَ خيراً الوصيةُ للوالدينِ والأقربينَ بالمعـروفِ حقاً على المُتّقين»: (الآية ١٨٠).

«فَمَنْ بـدَّله بعـدما سَمِعُـه فإنما إثْمُـهُ عـلى الَّـذينَ يبُدِّلـونهُ إنَّ اللهَ سميـعٌ عليمْ»: (الآيـة ١٨١).

«فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفَاً أو إثماً فـأصلَح بينهُمْ فَـلاَ إثْمَ عليـهِ إنَّ اللهَ غفـورٌ رحيمْ»: (الآية ١٨٢).

«والـذَّينَ يُتَـوفَّـونَ منكمْ ويَـذَرونَ أزواجـاً وصيةً لأزواجهِمْ متاعـاً إلى الحَوْلِ غَـيْرَ إخراجٍ فـإنْ خَرَجْنَ فـلا جُنَـاحَ عليكمْ في مـا فَعَلْنَ في

أنفسهنَّ من معــروفٍ واللهُ عــزيــزٌ حكيمٌ»: (الآية ٢٤٠).

إن أهميـة هذه الآيـات تكمن في أنها تعترف بشكـل صريـح بحق كـل مؤمن ليس فقط في حرية التوريث لمن يشاء، وإنما بواجب التوريث عن طـريق تـرك وصيـة بـأمــلاكـه لــلأبـوين ولـلأقارب وللزوجـات، أي لكل من لهم الحق في ورثتـه والـذين يستـطيـع تـوريثهم بـإرادتـه الصريحــة أو حـرمــانهم من التـوريث. ولكن المشكلة هـو ان هـذه الآيــات قـد أُبــطلت أو نُسِخت من قبل الآيتين اللتين درسناهمـا سابقـاً (الآيــات رقم ١١، ١٢ من ســورة النســاء). قلت أُبـطلت وكان ينبغي أن أقـول أعلنـوا عن انها بـاطلة أو منسـوخـة. وهـذا مـا يفسر لنـا السبب في الضغـوط التي مورست لبنـاء الفعـل يوصي للمجهول وليس للمعلوم كـما هو متـوقع لغوياً بحسب الذوق العربي السليم، وذلـك في الآيـة (١٢) من ســورة النسـاء. وهكـذا نجـد أنفسنـا أمام ارادة صريحـة ومتعمـدة تهـدف إلى حصر حـرية التـوريث، بل وحتى إلى إلغـائهـا عــلى الـرغم من أن القــرآن قـد نصَّ عليهــا

صراحة في الآيات المذكورة من سورة البقرة(*).
بمعنى آخر فإن المشرعين من البشر (أي الفقهاء) قد سمحوا لأنفسهم بالتلاعب بالآيات القرآنية من أجل تشكيل «علم للتوريث» يتناسب مع الاكراهات والقيود الاجتماعية - الاقتصادية الخاصة بالمجتمعات التي اشتغل فيها الفقهاء الأوائل (أو بالأحرى الخاصة بالفئات الاجتماعية التي اشتغلوا داخلها لكي نكون أكثر دقة) بكل مصالح هذه الفئات وعاداتها وتقاليدها.

والأداة التي استخدموها لإبطال الآيات (١٨٠ - ١٨١ - ١٨٢ ثم ٢٤٠) من سورة البقرة تتمثل بمبدأ **الناسخ والمنسوخ** بالاضافة إلى التلاعب النحوي والمعنوي بالنسبة للآية رقم (١٢) من سورة النساء. وإذا كان من الصعب أن نحسم مسألة القراءات والتوصل إلى المعنى الحقيقي لكلمة **الكلالة**، فإنه يمكننا

(*) المقصود بالارادة الصريحة هنا إرادة الفقهاء الذين فسروا القرآن بالطريقة التي تناسبهم، بل واحتالوا عليه من أجل المحافظة على نظام الإرث العربي الذي كان سائداً قبل ظهور الاسلام والذي حاول القرآن تغييره أو تعديله بشكل جذري.

بالمقابل أن نفتح من جديد اضبارة الناسخ والمنسوخ. وهكذا يمكننا أن نتوصل إلى الحقيقة التالية: وهي أن المصدر الأساسي للفقه ـ وبالتالي القضاء ـ ليس هو القرآن بقدر ما هو التفسير. نقصد بذلك أن الفقهاء قد قرأوا القرآن وفسروه بطريقة معينة واتخذوا بعدئذ قراراتهم. وقد استخدموا في تفسيرهم المعارف اللغوية والإخبارية السائدة في عصرهم (نقصد الأخبار الواردة في أسباب النزول أو في السير أو المترجمين لها). وكل هذه الأدبيات تتطلب اليوم مراجعة واعادة قراءة على ضوء التاريخ النقدي الحديث.

إن مصطلح النسخ موجود في القرآن بمعنى الإلغاء والإبطال. أنظر مثلاً على ذلك الآية رقم (١٠٦) من سورة البقرة: «مَا نَنْسَخْ مِنْ آيةٍ أو نُنسِها نأتِ بخيرٍ منها أو مِثلِها أَلَمْ تعلمْ أنَّ اللهَ عَلَى كلِ شيءٍ قَدِيرٌ». وانظر الآية رقم (٥٢) من سورة الحج: «وَمَا أرسلنَا قبلكَ مِنْ رسولٍ ولا نبيٍّ إلاَّ إذَا تمنَّى ألقى الشيطانُ في أُمنيتهِ فينسخُ اللهُ ما يُلقي الشيطانُ ثم يُحكِمُ اللهُ آياتِهِ واللهُ عليمٌ حكيمٌ». كما ان مصطلح

النسخ موجود في القرآن بالمعنى الحرفي للكلمة، أي بمعنى الكتابة. تقول الآية رقم (٢٩) من سورة الجاثية: «هَذَا كتابُنَا ينطِقُ عليكمْ بالحقِ انَّا كُنَّا نستنسِخُ مَا كُنْتُمْ تعمَلونَ». وأما المعنى الثالث لكلمة النسخ، والذي يعني استبدال نص بنص أو نص لاحق بنص سابق، فهو ناتج عن مناقشات الأصوليين الذين وجدوا أنفسهم في مواجهة نصوص متناقضة. وبالتالي فقد اضطروا لاختيار النص الذي يتناسب أكثر مع التوفيق وتحقيق الانسجام بين الأحكام الشرعية التي كانت قد حظيت بتثبيت الفقهاء الأوائل. وهكذا نشأ العلم المدعو بالناسخ والمنسوخ وراح ينمو ويتطور باتصال مباشر مع بلورة الشريعة، وذلك ضمن ظروف اجتماعية ـ ثقافية واقتصادية لا تزال تنتظر تحديداً لها من قبل المؤرخ الحديث، أو اعادة تحديد(*). انه لمن الواضح ان عملية التوضيح التاريخية هذه لا تمس النص القرآني نفسه، وإنما هي تؤدي إلى

(*) يقصد أركون بذلك انها لا تزال بحاجة إلى اكتشاف واقعي تاريخي أو اعادة اكتشاف لأن الصورة المتشكلة عنها في وعي المسلمين لا تزال أسطورية تقديسية أساساً.

كشف المسافة الكائنة بين ما سأدعوه **بمقاصد القرآن**، وبين ما دعاه الفقيه الشاطبي **بمقاصد الشريعة**، (وكذلك الفقهاء العديدون الذين أتوا بعده). وإذا ما توصلنا إلى ذلك نكون قد قمنا بعمل هام جداً، بل وحاسم. وذلك لأن هذا التمييز بينهما يؤدي إلى قطع الطريق على رجال الدين المعاصرين (أي العلماء) الذين لا يتورعون عن اتهام الناس **بالكفر**، إما من أجل الحفاظ على امتيازاتهم واحتكار نطاق المقدس وتسيير شؤونه، وإما لأنهم غير قادرين من الناحية العقلية والثقافية على ادراك التاريخية العميقة لكل ذلك العمل الذي أنجزه **الفقهاء والأصوليون** الأوائل من أجل ترسيخ تلك الصورة المثالية والتقديسية القائلة بوجود تطابق كلي بين مضامين الأحكام التي بلوروها وبين نص الوحي، أقول من أجل ترسيخها في وعي **أهل القبلة** بحسب تعبير الطبري (أي في وعي المسلمين)(*).

(*) هنا تكمن النقطة الأساسية والحاسمة في دراسة أركون. فهو يريد التفريق بين لحظة القرآن/ ولحظة التفاسير وبلورة الشريعة واستنباط الأحكام. فالأولى تمثل لحظة الوحي الإلهي في حين ان الثانية بشرية خالصة لأنها من =

ونحن نعلم أن كـل المنـاقشــة[٦] التي دارت حـول مشكلة الناسـخ والمنسـوخ تـرتكـز عـلى الفرضية القائلة بامكانية معـرفة الـترتيب الزمني الحقيقي لنزول الآيات القرآنية بشكـل لا يقبل الشـك. يضاف إلى ذلـك مشكلة أخـرى كـان بعض كبـار المؤلفين الكـلاسيكيين قـد أشـاروا إليها وخصوصـاً فخر الـدين الرازي وهي: ان القبول بمبدأ نسخ آية من قبـل أخرى يؤدي إلى اثارة مشكلة تيولوجية مهملة من قبـل الفقهاء. نقصد بذلك ان إبطال آية قرآنية معينة يفـترض وجود تناقض في الأصـل الذي تشكله كـل آية بصفتها كلام الله. وبـالتالي فينبغي تجنب هـذا العمل بقدر الامكان. (إذ لا ينبغي إبطال كلام الله).

= عمـل الفقهاء والمفسرين. وهـو يريـد أن يقيس المسـافـة الكائنة بينهما وتبيان هـذه المسافـة لكي يراهـا المسلمون. ولكنهم لا يرونها لسبب بسيط هو ان كلتي اللحظتين قـد اختلطتا ببعضهما البعض منذ زمن طويل جداً إلى حد انه يصعب علم المسلم المعـاصر أن يفرق بينهـما. فهـو يخلع أرديـة التقـديس والتعــالي عـلى أحكــام الشريعـة وآراء الفقهـاء والمفسرين في حـين انها من صنــع البشر. وهـو بذلك يخلط بينها وبين القرآن. وهذا لا يجـوز. والواقـع أن المسافة التي تفصل بين لحظة القرآن/ ولحظة التفاسـير التي جاءت فيها بعد هي لغوية ومعنوية وتاريخية . . .

وأما فيما يخص الترتيب الزمني للسور والآيات، فإننا نعلم مدى هشاشة النتائج التي توصل إليها المستشرقون في هذا المجال على الرغم من تسلُّحهم بالمنهجية الفللوجية الأكثر دقة وفعالية من منهجية المحدثين المسلمين ومؤلفي أسباب النزول. والفقهاء الذين كان عليهم ان يحسموا الخلاف الناشب بخصوص قراءات الآيات التشريعية أو مضامينها وجدوا أنفسهم، كالمسلمين اليوم، أمام حالة صعبة جداً ومحرجة. تتمثل هذه الحالة فيما يلي: كيف يمكن المسّ بكلام الله والمخاطرة بتغيير مقاصد الله نفسه وأوامره عن طريق الاتكاء على أخبار هشة جداً وقابلة للنقاش؟ ففيما يخص الآيتين رقم (١٨٠ و٢٤٠) من سورة البقرة نجد مؤكَّداً بأنه لا القرآن ولا الحديث لا يحتويان على أية دلالة تسمح بالنسخ أو بالالغاء. ويقال بأن ابن عباس كان قد دافع في آن واحد عن الأطروحة التي تقول بالنسخ الكلي وتلك التي تقول بالنسخ الجزئي للآية (١٨٠) من قبل الآيتين رقم (١١ و١٢) من سورة النساء. وأما المفسرون الآخرون كالضحاك والحسن البصري

وطــاووس ومسلم بن يســار فقــد دافعــوا عن الفكرة التي تقول بالتخصيص. وأما فيــما يخص الآية رقم (٢٤٠) من سورة البقرة فإن المصــادر القديمة التي استشهد بها دافيد س. بورز فتنقل لنا مجادلة حامية ومقلقة جرت بين ابن الـزبير والخليفة عثمان بن عفان: «قلت لعثمان بأن هذه الآية (أي رقم ٢٤٠) المتضمنة في ســورة البقرة قــد نسخت من قبــل الآيــة (رقم ٢٣٤ مــن الســـورة نفسهـــا)، فـلماذا إذن نــتركهــا في الســورة؟... فأجـاب عثمان: اتـركهـا يـا ابن أخي العزيز، فـوالله لن أحذف آيـة من المكان الذي حُدِّد لها».

وهكذا خلقوا مقولة نسـخ الحكم دون نسخ تــلاوة الآيــة أو بحسب التعبــير الاســلامــي الكــلاسيكي «نســخ الحكم دون التــلاوة»(*). وهــذا قد يـوحي لنا بـالفكرة التـالية: وهي ان المنــاقشــات المعقــدة والمهلهلة التي دارت حــول

(*) بمعنى ان الآيـة تظل معتـبرة آية قـرآنيـة ولكن مضمـونها يُلغَى فلا يُعمَل بـه. فقط تتم تلاوتهـا على سبيـل التعبُّد كبقية الآيات الأخرى. وهذا أكبر دليل على كيفية احتيال الفقهـاء عـلى الآيــات القـرآنيــة التي لا تتنـاسب مــع مقاصدهم فيقومون بتحييدها...

مسألة الناسخ والمنسوخ كانت قد أصبحت محتومة(*) بعد تشكيل المصحف الذي يحتوي على كل الآيات المنسوخة. وعندئذ راحت أدبيات أسباب النزول تزدهر وتنتشر ضمن الظروف الثقافية والسياسية الخاصة بالقرن الأول للهجرة. (من أجل تبرير النسخ عن طريق القول بأن الآية الناسخة قد نزلت فعلاً بعد الآية المنسوخة. ولكن هذه الأدبيات هي بحد ذاتها بحاجة إلى مراجعة نقدية تاريخية لم تحصل حتى الآن...).

وأما فيما يخص الاجماع، فإنه لم يتحقق إلا بشكل متأخر، والطبري يشهد بطريقة

(*) بمعنى انه لم يعد بإمكان الفقهاء حذف هذه الآيات بعد ان أصبحت متضمنة في المصحف الرسمي الذي شكل أيام عثمان بن عفان. وبالتالي فقد راحوا يشجعون على تأسيس علم أسباب النزول من أجل القول بأن الآية المنسوخة قد نزلت قبل الآية الناسخة، وبالتالي فمن المشروع ابطال العمل بها (أي ابطال حكمها). ولكننا نعلم من خلال النقد التاريخي الحديث انه من المستحيل التوصل بدقة إلى الترتيب الزمني الحقيقي للآيات والسور القرآنية. وبالتالي فإن عمل الفقهاء مشروط بالظروف السياسية والثقافية لمجتمعهم وحاجياته أكثر مما هو مشروط بالبحث عن الحقيقة...

استخدامه للأخبار وأسباب النزول على ان المماحكات والمناقشات الجدالية لم تكن قد انتهت كلياً بين المسلمين عندما كان يكتب تفسيره. ونحن نعلم ان أنصار الاجماع المؤيدين لنسخ الآيتين (١٨٠ و٢٤٠) من سورة البقرة يستخدمون الحديث المشهور «لا وصيَّةَ لوارثٍ» من أجل تدعيم وجهة نظرهم.

أما فيما يخصني شخصياً فإني لن أخاطر بنفسي بالانخراط على تلك الأرضية التاريخوية التي أراد المستشرقون حبس المناقشة فيها. فدافيد س. بورز يعتقد بامكانية البرهنة على ان هذا الحديث المذكور ليس إلا حكمة قانونية لم تبتدىء بالسريان والانتشار إلا في الربع الأول من القرن الثامن الهجري (٧٠٠ - ٧٢٥). كنت قد قلت سابقاً بأن هذا النوع من المحاجات لا ينبغي أن يُستخدَم إلا إذا كنا نمتلك براهين تراثية لا تقبل الشك، وبخاصة في الحالة الراهنة للغليان الايديولوجي الذي يعيشه الوعي الاسلامي كله. وحتى لو امتلكنا هذه الوثائق والبراهين فإن الشيء الأساسي في المسألة التي تشغلنا يكمن في مكان آخر: فنحن

نريد ان ندمج الظاهرة الدينية داخل قراءتنا للمجتمعات المعنية بدلاً من محاكمتها، أو مراقبتها أو تقييمها انطلاقاً من الموقع المتعالي والخارجي الذي لا يزال يحتله حتى الآن المؤرخ الوضعي(*) (أي الاستشراقي).

(*) هنا تكمن نقطة الخلاف الأساسية بين منهجية محمد أركون ومنهجية بعض المستشرقين. فهؤلاء يكتفون فقط بتطبيق المنهجية التاريخوية الوضعية (لا التاريخية المتكاملة) من أجل اثبات ان الاسلام متخلف عن ركب الحضارة الغربية، أو ان العرب ذوو خصوصية «وحشية» لا تتطابق مع الغربيين المتحضرين. بالطبع فهم لا يقولون ذلك صراحة، ولكن يفهم من كلامهم ضمنياً ان التراث الاسلامي أقل قيمة من التراث المسيحي. ولكن أركون يرد عليهم قائلاً بأن منهجيتهم الوضعية التاريخوية ليست كافية على الرغم من أهميتها وأهمية النتائج التي تتوصل إليها. فعلم التاريخ الحديث الممارس في الغرب ذاته (مدرسة الحوليات الفرنسية مثلاً) لم يعد يكتفي بها، وإنما أضاف إليها مسألة الاهتمام بالبنى النفسية والخيالية والأسطورية من حياة المجتمعات البشرية. وهي حقائق تعتبر الآن في نفس حجم وأهمية الحقائق التاريخية والماديات.

الإجماع والأرثوذكسية

يُعـرَّف الإجماع عمـومـاً من قبـل المسلمـين الذين يمشي على آثارهم المستشرقون بـأنه أحـد أصـول القانـون الديني. فـإجماع المسلمـين على مسألة من مسائل العقيدة والقانون يؤدي في آن معـاً إلى ضرورة الانصياع لـه، كما انـه يشكـل عـلامة من عـلامات الأرثـوذكسية التي تـرسـخ وحـدة الأمة وتـراص صفوفهـا. ولكن السؤال المطروح: إجماع من؟ وما هو عددهم؟

لنعترف أولاً بأن النقد التاريخي الحـديث قد انتبه إلى الخاصيـة الحاسمـة للاجمـاع ألا وهي: إنه ناتج عن صيرورة اجتـاعية وثقـافية، وعن جملة المناقشات والصراعـات والتحضيرات التي أدت إلى انتقـاء بعض العناصر وحـذف بعضها الآخـر تحت ضغط الاكراهـات الايديـولوجيـة والضغوط السياسيـة والأنظمـة المعرفيـة التي لم٢٤

تـدرس أبداً حتى الآن بشكـل دقيق وشـامـل. فلـم يعد يكفي أن نأخذ علماً بالإجمـاع المتحقق وبالعقائد وأنواع السلوك الأرثوذكسية التي تلزم كـل الأمة، وإنمـا ينبغي علينا تـوضيح الشروط العـارضـة والتعسفيـة والخيـاليـة التي أدت إلى تحقيق كـل إجمـاع. ونحن نـرى ان الـدراسـة التاريخية لهـذه الشروط تمثل مسـاهمة لا بـد منها من أجل معرفة نمط انتاج المجتمعات الخاضعـة لتـأثير ظـاهرة الكتـاب الموحى (المقصـود كيفية تولُّد هـذه المجتمعات وممـارستها لعملهـا وليس نمط الانتـاج الاقتصادي السـائـد فيهـا بحسب اللغة الماركسية. فالمجتمعات الخاضعـة لظاهـرة الوحي تختلف عن المجتمعات التي لم تعـرفها). ويمكننـا في الـوقت ذاتـه أن نـبرهن عـلى ان الأرثوذكسية المعـاشة من قبـل المؤمنين بصفتهـا الممـارسة الحقـة المطابقـة للعلم الحق المنصوص عليـه من قبل الله ليست في الـواقـع إلا عبـارة عن مجمل القرارات التي اتخذت بالصدفة وعلى هـوى الظروف والأوضـاع من قبل الفقهـاء ثم سجلت في نصـوص مقدسـة على هيئـة صيـاغـات لغـوية كـأجمع أهـل القبلة، أو أجمع المسلمـون

(في الواقع انها مقدسة من قبل الزمن)(*).

إن ممارسات التفسير الاسلامي التقليدي مليئة بالثغرات والشكوك والتناقضات والاختلال المنطقي والضعف. وهذه هي الأشياء التي يكشف عنها النقد التاريخي الحديث. ونحن إذ نقف بازاء هذه الثغرات والنواقص نجد أنفسنا مدعوين كما قلنا سابقاً إلى الانتقال للمرحلة التالية من البحث عن طريق طرح الأسئلة التالية:

(*) هنا تكمن النقطة الحاسمة الثانية في دراسة أركون. وإذا ما استوعبها المسلم المعاصر استطاع أن يتحرر من ذاته: أي من كل الضغوط الخارجية والتاريخية التي تضغط عليه وتشلّه عن الحركة والفعل. أقصد بذلك ان كل ما يعتقده مقدساً وحراماً لا يمس هو في الواقع انتاج تاريخي - ما عدا القرآن الكريم بالطبع. فكل التراث الفقهي والتفسيري والأحكام الشرعية هي من صنع البشر، لكننا نسينا ذلك بسبب مرور الزمن المتطاول والقرون المتعاقبة فأصبحنا نعتقد أن كل شيء مقدس في التراث الديني. وهكذا يجيء المؤرخ النقدي الحديث - أي محمد أركون - لكي يبين لنا تاريخية كل هذه الأشياء «المقدسة» ويكشف عنها الحجب، وينفض عنها غبار الزمن وهالته فتبدو على حقيقتها. وهذا ما يتيح لنا احتمالاً تعديلها أو تغييرها من أجل بلورة أحكام جديدة تتلاءم مع عصرنا الراهن.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١ - ما هو النظام المعرفي الذي يمكن استخلاصه من الممارسة التفسيرية الاسلامية والعلوم الملحقة كعلم أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والأخبار، والنحو، والخطابة، وعلم المعاني...؟ وما هي المكانة الابستمولوجية لهذا النظام المعرفي؟ نلاحظ مثلاً بهذا الصدد كره المفسرين الشديد لكل ما هو غير مؤكد، أو غير محدد، أو غامض. ونلاحظ رفضهم للتعبير الرمزي والمجاز والحكمة أو المثل السائر. وكلها أشياء تدعو للتفكير والتأمل (أقصد بذلك ان تفسير الفقهاء للآيات التشريعية لا يأخذ اطلاقاً بعين الاعتبار مسألة نوعية الخطاب القرآني الذي في مجمله يعطي الأولوية للتعبير المجازي والآليات الخاصة بالخطاب الرمزي). وفي الوقت نفسه نلاحظ ان تحويل الآيات التشريعية إلى سرد قصصي بواسطة تطور أدبيات أسباب النزول يفرض نوعاً من التأطير الخيالي للآيات القرآنية التي تُختزَل عندئذ إلى نوع من الحرفية الزائدة عن الحد (أي التفسير الحرفي الظاهري المفرط). وهكذا يتخلّون للصوفية والباطنية عن

مهمة استثمار الجوهر الرمزي للخطاب القرآني، ولكنهم بالمقابل يفرضون - وبشكل مثقل وضاغط - على الآيات التشريعية خلفية من التصورات الخيالية غالباً، وذلك من أجل التحديد التاريخي والموضعي والتأريخوي والتجسيدي المحسوس للأوضاع والأحداث والأشخاص التي رفض القرآن دائماً، وبشكل منتظم، أن يسميها(*). ان كتب **أسباب النزول** ككتب **قصص الأنبياء** المنتشرة لدى القصّاص الشعبيين تعيد بثّ الخارق للطبيعة والعجيب المدهش الخلّاب داخل خطاب تشريعي مقطوع عن سياقه الأسطوري الأصلي ومفصول عن مقصده الأولي التاريخي والحيِّزي المكاني.

٢ - ما هو التعديل الذي تحدثه هذه

(*) بمعنى ان أسباب النزول تركز على التفاصيل والحكايات الصغيرة وتخترع القصص العديدة من أجل شرح الآيات القرآنية وتسمي الأشياء بأسمائها، هذا في حين ان الخطاب القرآني يأنف من فعل كل ذلك ويظل عمومياً متعالياً، فلا أسماء، ولا أحداث، ولا وقائع إلا في نادر الأحيان. ومن هنا تجيء قوة الخطاب القرآني الذي يصبح قابلاً للانطباق على حالات عديدة في ظروف تاريخية متعددة لأنه يبدو غير مرتبط بحالة معينة. =

الطريقة السردية على الخطاب القرآني؟ بالطبع فان هذا السؤال يتجاوز في حجمه اختيار فاصلة دون أخرى حتى عندما تكون هذه الفاصلة قادرة على تغيير كل نظام الإرث مثلاً (إذا ما غيِّرت). ان ما أقصده هنا هو أكثر جذرية بكثير بالنسبة لمصير المعنى ولشروط انتاجه أو توليده واعادة توليده. أقصد بذلك: **ما هي العلاقات التي يتعاطاها العقل مع العلامة الدلالية؟ (le signe)**.

إن هذا السؤال ينطبق عل كل الثقافات وعلى كل مستويات الثقافة. وهو يصبح حاسماً عندما تكون العلامة اللغوية منخرطة في خطاب ديني يقدم نفسه لكي يُدرَك ويُفهَم ويُعاش بصفته كلام الله. ان نمط العلاقة أو العلاقات التي يتعاطاها العقل مع العلامة هو الذي يتيح لنا ان نحدد نوعية العقلانية المستخدمة في كل عملية معرفية: نقصد بأنها عقلانية مشروطة من قبل اكراهات الخيال أو المتخيَّل التي تخترقها وتهيمن عليها(*).

(*) يشير أركون هنا إلى نظرية ميشيل فوكو في «الكلمات والأشياء» دون أن يسميه صراحة. ففوكو درس تاريخ =

وعن طريق اسقاط المضامين السردية على فضاء الخطاب القرآني يتبلور تدريجياً الاجماع أو أنواع الاجماع المشكِّلة للأرثوذكسية بالنسبة لكل فرقة من فرق الأمة الاسلامية (السنية، والشيعية، والخارجية. . .). فالشيء المهم

= الفكر الأوروبي في ذلك الكتاب من خلال موقفه من العلامة اللغوية. ففي العصر ما قبل الكلاسيكي (أي العصور الوسطى وعصر النهضة) كان الفكر يقوم على مبدأ التشابه والتطابق مع العلامة. كانت الكلمات هي الأشياء والأشياء هي الكلمات، ولم يكن يستطيع انباس تلك الفترة التفريق بينهما أو الفصل بينهما. ثم جاء العصر الكلاسيكي في القرنين السابع عشر والثامن عشر وأخذت الكلمات تنفصل عن الأشياء ودخلنا في مرحلة الفكر المنظم القائم على التصنيف والترتيب العلمي (ديكارت). ثم جاءت مرحلة ثالثة في القرن التاسع عشر هي مرحلة الفكر التاريخي المحض واكتمال انفصال العلامات والكلمات عن الأشياء وأصبح الانسان بكل منتوجاته (من لغة، واقتصاد سياسي، وبيولوجيا) مادة للمعرفة مثله مثل بقية المواد الطبيعية الأخرى. هكذا أصبحت الكلمة أو العلامة بالنسبة للتصور اللغوي الحديث (علم الفللوجيا) اصطلاحاً وليس توقيفاً كما كان يظن اناس العصور الوسطى، وإلا لكانت هناك لغة بشرية واحدة وليس عدة لغات أو تسمية واحدة للشيء وليس عدة تسميات. والفكر الاسلامي المعاصر بهذا المعنى لا يزال ينتمي إلى الفضاء العقلي للعصور الوسطى لأن تصوره للعلامة أو للغة هو نفس تصورها.

بالنسبة للمتخيَّل الديني للمؤمنين لا يكمن في ان ابن عباس قد دعم موقفين اثنين فيما يخص النسخ الكلي أو الجزئي للآية (١٨٠) من سورة البقرة، أو ان عمر بن الخطاب قد استطاع الإدلاء برأيه في مسألة **الكلالة** أم لا. ذلك ان كل حكاية تغذي بحد ذاتها المتخيَّل عن طريق اضافة علاقة «معاشة» بين شاهد متميز وكلام الله والنبي نفسه. وهكذا تتشكل لحمة متميزة ومتواصلة تربط بشكل مباشر وفوري بين الأجيال المتتالية من المؤمنين وبين الزمن التدشيني أو الأولي لتاريخ النجاة (المقصود زمن الوحي والنجاة في الدار الآخرة). ثم تجيء منهجية المؤرخ النقدي وتساؤلاته لكي تمزق هذه اللحمة أو ذلك النسيج عن طريق إلغاء انتساب المؤمن العفوي والعاطفي إلى كل حكاية منقولة شفهياً أو منسوخة بدون أي تمهيد أو ربط أو تدخل نقدي، كما يفعل وذلك على طريقة الطبري في ايراده للأخبار والحكايات في تفسيره. والواقع أن وضع الحكايات بجوار بعضها البعض على طريقة الطبري في تفسيره يعكس بكل أمانة آلية اشتغالها الأولية أثناء

نقلها الشفهي بواسطة الوعّاظ أو المحدثين. ونستنتج من ذلك ان الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية لم يؤد إلى تعديل علاقة «العقل» بالعلامة اللغوية. أقصد بالعقل هنا ذلك العقل الذي لا ينفصم أبداً عن المتخيَّل والذي هو منفتح على العجيب المدهش والساحر الخلاَّب. وهو مرتبط بعلامة لغوية لم تنشطر أبداً ولم تُشرَّح من قبل المؤرخ الفللوجي. (أي لم يفصل فيها الدالّ عن المدلول، والاسم عن المسمَّى كما تقول النظرية الحديثة للغة).

وبما ان الحكايات والأخبار هي عبارة عن نتاج جماعي. فإن كل علامة تجد نفسها مثقلة بالمضامين الاجتماعية والقيم الرمزية التي سيؤدي تراكمها عبر التاريخ إلى بلورة الهوية الراسخة لكل فئة أو فرقة. وهكذا يمكننا أن نفسر سبب الخلافات السيميائية ـ أي الرمزية ـ المستعصية بين السنّة والشيعة والخوارج الذين يستخدمون العلاقة نفسها «للعقل» مع العلامة، ولكنهم يسقطون على فضاء الخطاب القرآني مضامين قصصية أو سردية مختلفة (هم

يدعونها بالأحاديث). وهذه الاختلافات عائدة أساساً إلى المواريث الثقافية السابقة للفئات المتنافسة وإلى مساهمتها أو معارضتها للدولة ـ الأمة التي تشكلت بعد موت النبي(*).

٣ ـ ولكن بعد أن يصبح ملكاً مشتركاً للأمة بفضل آليّة الاجماع فإن النظام السيميائي الرمزي المتشكل أثناء القرون الهجرية الثلاثة الأولى سوف يتكفَّل بالتوليد المستمر للدلالات والمعايير المدوَّنة في الكتب «الأرثوذكسية»(**) (نقصد بالنظام الرمزي هنا مجمل الأخبار السردية التي تعتبر كمعامل وسيط لآثار المعنى

(*) المقصود انها كانت متمايزة حتى قبل دخولها في الاسلام. فالخلافات القبلية والعربية القديمة لم تنته كلياً بعد ظهور الاسلام. كما انها اتخذت موقفاً مختلفاً من السلطة الخليفية ثم بشكل أخص من السلطة الأموية التي شكلت فيما بعد. ولكنها جميعها تتعاطى نفس العلاقة للعقل مع العلامة، بمعنى انها تستخدم نفس تقنيات النقل والرواية، ولكن مضامين الأحاديث والأخبار المنقولة هي فقط التي تختلف.

(**) يضع أركون هنا كلمة أرثوذكسية بين قوسين لأنها ليست مستقيمة ولا صحيحة إلا من وجهة نظر أصحابها بالطبع. والدليل على ذلك هو ان هناك عدة كتب للحديث والتفسير أو عدة خطوط: كالخط السنّي والخط الشيعي والخط الخارجي. فلو انها كانت صحيحة في =

الخاصة بالخطاب القرآني، كما وانها تشرطها أو تتحكم بها في الوقت ذاته). نحن نعلم أن المطلب الأعظم للمسلمين المعاصرين يتمثل بالتطبيق الكامل للشريعة ليس فقط بصفتها مجموعة من المعايير القانونية التي يعتقدون انها ستؤدي إذا ما طبقت إلى اقامة نظام اجتماعي وسياسي مثالي، وإنما بصفتها أساساً كنظام سيميائي رمزي لا غنى عنه من أجل خلع الوحي (أو الخطاب القرآني) على تاريخ البشر في المجتمع. (وبالتالي اضفاء مظلة الشرعية على أعمال البشر).

٤ - إن «الأرثوذكسية» تصبح عندئذ حقلاً شاسعاً للبحث التاريخي، وذلك إذا ما اعتبرنا انه منذ تثبيت القراءات والحلول التفسيرية من جهة أولى (هنا يبدو الطبري نقطة علاّم زمنية مهمة جداً)، ومنذ التطور الذاتي والمتنافس

= المطلق لما كان هناك إلا خط واحد. ولكننا نعلم ان الحديث الشيعي يختلف عن الحديث السني وكذلك كتب التفسير والاخبار وأسباب النزول. ولكن الآليّة التي يتبعها كلا الخطين هي واحدة (آلية الرواية والعنعنة: عن فلان، عن فلان. . . .).

للمذاهب الفقهية الأساسية من جهة أخرى[٧]، فإن المواضيع المطروقة والأدوات العقلية والمعطيات الثقافية والمصالح العقائدية والرؤيا التاريخية للفكر الاسلامي لم تنفك تضمر وتفتقر وتتصلّب وتتحول إلى قوالب دوغمائية جامدة، وتنحط إلى مستوى عناصر المعرفة التكرارية والاتباعية حتى يومنا هذا. ولكن ينبغي هنا أن ندرس الفاصل «الليبرالي» الممتد من عام ١٨٥٠ إلى عام ١٩٥٠ لمعرفة مدى الامكانيات التي أتيحت آنذاك للفكر العربي ـ الاسلامي من أجل كسر أغلال الأرثوذكسية. وهذا سيفيدنا حالياً في فتح الأضابير الحارقة من جديد، تلك الأضابير التي أُغلقت بدون حق أو بتسرع أو بشكل يشبه الخلسة منذ القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. ولا أعرف أية دراسة تنحو في هذا الاتجاه فيما يخص فترة النهضة.

ان الأرثوذكسية بصفتها ظاهرة اجتماعية ـ ثقافية تفرض نفسها بعنف وقوة متزايدة منذ سني الخمسينات (١٩٥٠). ويعود السبب في ذلك إلى عدة عوامل منها: الصراع ضد

الاستعمار، وضغط اسرائيل على منطقة الشرق الأوسط، والاستراتيجيات الجديدة التي يتبعها الغرب للهيمنة على المجتمعات العربية والاسلامية، والتزايد السكاني للمجتمعات الاسلامية، وظهور الأنظمة القسرية والقوموية المغامرة بعد الاستقلال، والسياسة الديماغوجية للتعريب، والقطيعة التاريخية الجذرية مع التراث (أي الموروث الثقافي للفكر العربي - الاسلامي الكلاسيكي). وهذه القطيعة لم يُفكَّر بها حتى الآن، بل انه من المستحيل التفكير فيها بسبب الوهم «الاسلامي» الذي يغطيها والذي تغذيه الأرثوذكسيات منذ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي(*). ان السلبية

(*) هذه العبارة مكثفة وتحتاج إلى شروحات عديدة لكي تفهم على حقيقتها. فالأرثوذكسية هنا هي صيغة جامدة وضيقة للدين وليست الدين وروحانيته العظيمة وتعاليه. وبعد أن دخلت وسائل الاعلام الحديثة إلى البلدان الاسلامية في الخمسينات والستينات أصبح من السهل نشر هذه الصيغة الأرثوذكسية عن الدين الاسلامي وتعميمها لكي تشمل فئات اجتماعية لم تكن مشمولة بها سابقاً (في السابق كانت العواصم والمدن الكبرى هي وحدها المشمولة بالأرثوذكسية، وخصوصاً الطبقات العليا والوسطى منها). أما الطبقات الشعبية وأبناء الأرياف =

المتضاعفة والناتجة عن كل هذه العوامل التي تفعل فعلها منذ تفجير حركات التحرر الوطني التي زادتها حدة واتساعاً سياسات «البناء الوطني» بعد الاستقلال، تجعل اليوم كل محاولة لتحديث الفكر الاسلامي وتوحيده شيئاً بعيد المنال، ان لم يكن مستحيلاً. ومع ذلك فسوف أقوم بهذه المحاولة العبثية عن طريق تقديم بعض المقترحات من أجل تشكيل «تيولوجيا ـ اناسية ـ منطقية» للوحي(*). (Théo - anthro-

---

= والجبال الوعرة والبوادي فلم تكن مشمولة بظاهرة الأرثوذكسية إلاّ قليلاً جداً. وقد زاد من قوة الأرثوذكسية الضغوط الخارجية من استعمارية واسرائيلية، لأن الأرثوذكسية تبقى الملاذ والملجأ في أوقات الشدة والضيق. والفكر الحر لا ينتشر إلا ضمن ظروف محبذة ومساعدة، وليس له أي مكان يذكر في ظل التهديد الخارجي، وكذلك الأمر فيما يخص التزايد السكاني الذي يساعد على انتشار الايديولوجيات الكفاحية والفهم المجزوء والمبتسر للدين. وأما فيما يخص القطيعة تجاه التراث فيقصد أركون بها قطيعة العرب والمسلمين مع أفضل ما في تراثهم، أي مع انتاج القرون الهجرية الخمسة أو الستة الأولى من تاريخ الاسلام. فهذه المرحلة لا يعرفونها وإنما يعرفون ما تلاها، أي عصر الانحطاط.

(*) هناك رابطة مفهومية بين بلورة الفكر اللاهوتي (التيولوجي) الذي يفترض ضمناً أو صراحة وجود =

.po - logie de la Révélation)

= أنتربولوجيا محددة (أي تصوراً محدداً عن الانسان). وهذا الفكر التيولوجي يستخدم من أجل بلورة خطابه أدوات المنطق ووسائله. وهكذا يتم نسج روابط مفهومية واستنباطية منطقية بين العلوم الثلاثة المذكورة: أي علم التيولوجيا، وعلم الأنتربولوجيا، وعلم المنطق. وهذه الروابط هي التي تعبر عنها خطوط الوصل بين المصطلحات الثلاثة. ومن الواضح ان كلمة أنتربولوجيا هنا مستخدمة بمعنى التصور المشكّل عن الانسان في الوحي التوحيدي، ولا تعني علم الأنتربولوجيا بالمعنى الحديث للكلمة. فالواقع ان للكلمة معنيين اثنين في اللغة الفرنسية. وبهذا المعنى يمكننا أن نتحدث عن أنتربولوجيا قرآنية تختلف عن الأنتربولوجيا البوذية مثلاً. فهناك تصور محدد عن الانسان ومكانته وقيمته في القرآن، وكذلك في كتابات بوذا. والأنتربولوجيا بهذا المعنى تعني مجمل التحديدات والتصورات المشكّلة عن الانسان في القرآن (Anthropos). ولا يمكننا تشكيل نظرية حديثة عن الانسان وحقوق الانسان في الفكر العربي المعاصر إلا إذا انطلقنا من مفهوم الانسان في القرآن وطورناه ووسعناه لكي يتناسب مع الأوضاع الجديدة ويتمثل المكتسبات الحقيقية للحداثة الراهنة. وإلا فإن حقوق الانسان سوف تظل حبراً على ورق ولن ترسخ في أرضيتنا العربية والاسلامية، وستظل «أجنبية».



عقل إلهي، خطابات بشرية

كل ما سبق يبين لنا بوضوح انه ينبغي تجاوز المفهوم التقليدي للاجتهاد والممارسة العقلية المحدودة المرتبطة به، وذلك عن طريق النقد الحديث للعقل. لا ريب في ان العمل التفسيري الذي أثاره القرآن هو عمل من أعمال المعرفة بأعلى درجاتها. فهو يخص المعنى ويفترض ما كان الفيلسوف الألماني يورغين هابرماز قد شرحه مطولاً بعد الاستفادة من أعمال الفيلسوف النمساوي فتغنشتاين. لقد شرحه في كتابيه: **نظرية الفعالية التواصلية، والأخلاق والتواصل**(*). لا أريد بذلك القول

(*) هابرماز هو أشهر فيلسوف ألماني في الوقت الراهن. وهو صاحب نظرية مشهورة باسم نظرية الفعل التواصلي أو الفعالية التواصلية. وقد بناها على أساس علم اللغة والفلسفة التحليلية التي كان فتغنشتاين أحد روادها. وهو يقصد بها انقاذ فكرة الحقيقة والعقلانية بعد ان تعرضت لنقد شديد منذ نيتشه وحتى فلسفة ما بعد الحداثة. فهو يعتقد بوجود «مناخ مثالي من التواصل =

إنه ينبغي علينا محاكمة كل التفسير التقليدي (من يهودي ومسيحي واسلامي) والذي كان قد واجه مسألة العقل الإلهي، على ضوء المعايير التي بلورتها الفلسفة الحديثة للغة والتوصيل. ولكن المسائل التي توضحها هذه الفلسفة حالياً بشكل صريح كانت موجودة ضمنياً في كل فعل تفسيري لنص يوليه العقل مكانة الوحي أو العقل الإلهي. والآن نلاحظ انبثاق فضول جديد واكتشافات جديدة بخصوص هذه

= والكلام» يستطيع الأفراد المتخاطبون من خلاله أن يتوصلوا إلى القبول بالحقيقة. وهذا ما يحصل في المناقشات الجارية كل يوم. فلغة التخاطب والتواصل الحواري تحتوي على حد أدنى من العقلانية وامكانيات العقلانية، ولولا ذلك لما حصل الاجماع، ولما كان التفاهم ممكناً بين البشر. وأركون يقصد بالاشارة إلى هابرماز ان نظريته يمكنها أن تساعدنا في توضيح التفسير الاسلامي الكلاسيكي لأنه فعل لغوي أيضاً، ولأنه يؤدي إلى الاجماع داخل كل مذهب.

- **Jürgen HABERMAS**: 1 - Théorie de l'agir-communicationnel

2 - Ethique et communication

وفيها يحاول هابرماز أيضاً انقاذ فكرة الحداثة الأوروبية والديمقراطية الغربية بعد هضم كل الانتقادات التي وجهت إليها من قبل نيتشه وتلامذته: فوكو، دريدا، مدرسة فرانكفورت، . . . إلخ.

المسائل التأويلية. فالنقاد والمفكرون الحديثون أخذوا يتحدثون عن نشأة المعنى وتحولاته، وعن طريقة استقبال نص ما من قبل القراء أو السامعين الذين يعيدون كتابته أو فهمه في كل الاتجاهات. وأخذ الفلاسفة من أمثال هابرماز يتحدثون عن التواصل ما بين الذوات البشرية، وعن العقلانية المتحركة لا الثابتة ولا الجامدة، وعن العقلانية التعددية والمنفتحة على المعطيات المتغيرة للواقع والتاريخ والمجتمع . . . والآن نلاحظ أن المجتمعات الشديدة الحداثة والحركة تجبرنا على تغليب التاريخية والتغيُّر على كل البنى الثابتة. وتجبرنا على اعتبار النظام الاجتماعي بصفته مجموعة من الرهانات، المتغيرة هي أيضاً، هذه الرهانات التي تغذي المنافسات بين الفاعلين. وأمام كل هذه المستجدات والتحديات الجديدة، فإنه لم يعد ممكناً للفكر الاسلامي أن ينغلق على نفسه وينعزل داخل اطار العقل الأصولي والإطلاقي الذي لم يتح له أن يشهد حتى أصولية النقد الكانطي وإطلاقية الديالكتيك الهيغلي(*).

(*) تشير ملاحظة محمد أركون هذه مسألة الأزمة الرهيبة=

إن مسلمي اليـوم يجدون صعـوبـة كبـيرة في الفصل بين المكانة اللاهوتية للخطاب القرآني، وبـين الشرط التاريخي واللغـوي للعقـل الـذي ينتـج خـطابـات بشريـة ارتكـازاً عـلى العقـل الإلهي. إن النقد الفلسفي هو أولاً مـركز عـلى أنماط المعرفة المنتَجة والمؤبَّدة من قبل العقل. في الواقع ان الفكر الاسلامي الكلاسيكي كان قد

= والتأخر الهائل الذي يعاني منـه الفكر الاسـلامي والعربي المعـاصر. ففي الوقت الـذي يقوم مفكـرو أوروبـا بنقـد العقـلانية الكـلاسيكية (الكـانطيـة والهيغلية) ويفتتحـون عقلانية نقدية حديثة على طريقة هابرماز، نجد ان الفكر الاسلامي لم يتوصل بعد حتى إلى مرحلة العقل الكانطي أو الهيغـلي! هكذا نجـد أنفسنا ونحن نعـاني من تفـاوت تـاريخي مـع الغـرب لا يقـل عن مـائتي سنـة من حيث الزمن. وهذه هي أحد أسباب الأزمة والتخبط العشوائي الـذي نعاني منـه الآن. فالـذي يتـأخـر كثيـراً عن ركب الحضـارة والفكر يصـاب بالاضـطراب ولا يعـود يعـرف كيف يتصرف. فنحن نعتقـد ان الأشياء ثـابتة وان المعنى أحادي الجانـب، ومطلق، أو انه مـوجود منـذ الأزل وإلى الأبد. ولكن علم الألسنيات والسيميائيات الحديثة يبـين لنا ان للمعنى منشأ وسـيرورة ونهاية (انهدام المعنى)، وان هنـاك معنى آخـر ينشـأ عـلى أنقـاضـه. ان المجتمعـات الأوروبية الحديثة تتميز بالتاريخيـة الشديـدة، أي بالتغـير والحركة المستمرة، هذا في حين ان المجتمعات الاسلامية والعربية تتميز بالثبات الأبدي والـدهري، ولـذلك فهي تعتقد ان المعنى معطى مرة واحدة وإلى الأبد. . . أنه لا يحول ولا يزول. . .

انتبه للمشكلة والصعوبة التي تطرحها. وقد حاول حلَّها عن طريق القول بأن كل جيل الصحابة الذين شهدوا الوحي «يتمتعون بقوة الذاكرة والعقل النافذ في مسائل الدين، كما ويتمتعون بنفاذ البصيرة في مسائل التفسير والتأويل[٨] . . . » كما يقول ابن تيمية. لنقبل مبدئياً هذا الاسقاط الورع للخصائص العقلية العليا على كل جيل الصحابة. ولكن ماذا عن الجيل الذي تلاهم؟ أقصد هل تنطبق هذه الخصائص على كل الفقهاء والمفسرين الذين ثبَّتوا كما رأينا سابقاً كل قراءات ومعاني النص القرآني؟ ألا يمكن أن يعتريهم الوهن والنقص؟ فعندما يسبق الطبري شرح كل كلمة أو كل عبارة بصياغته المعهودة: «يقول الله» ثم يعطي شرحه، فانه لا يتساءل اطلاقاً عن مدى صحة شرحه أو عدم صحته عن مدى مطابقته لكلام الله أو عدم مطابقته. انه لا يطرح أي تساؤل عن شروط الامكانية الابستمولوجية، ثم المشروعية اللاهوتية لكل عقل بشري يتصدى لشرح المقاصد الكلية لكلام الله(*). ولا يجيئنّ

(*) يقصد أركون انه لا يمكن للعقل البشري أن يتوصل كلياً=

أحدٌ هنا فيقول: بأن العقل في القرنين الثالث والرابع الهجريين كان يجهل التساؤل الابستمولوجي. فنحن نعرف ان العقل الأرسطوطاليسي كان تحت تصرف المثقفين المسلمين إذا لم يرفضوه مسبقاً. والشيء نفسه يمكن قوله عن إدانتهم السريعة والمتسرعة للمناقشات اللاهوتية الخاصة بخلق القرآن بدلاً من أن يعمقوها ويغنوها ضمن خط المجابهة المفتوحة والخصبة بين العقل الفلسفي، والعقل اللاهوتي، والعقل الإلهي.

لقد خطا ابن رشد بعض الخطوات في هذا الاتجاه. ولكنه بقي سجين المنهجية الفقهية المالكية أكثر مما ينبغي. ولم يستطع بالتالي أن يتوصل إلى حجم التوليفة التي توصل إليها

= إلى مقاصد الله ومعاني آياته، فهي أوسع وأكبر من أي عقل بشري. كما انه لا يمكن سجنها في لغة فقهية قانونية أحادية الجانب والمعنى، وذلك لأن الخطاب القرآني ذو بنية رمزية ومجازية - أي أسطورية بالمعنى الأنتربولوجي الحديث للكلمة. وبالتالي فهو منفتح على عدد لا متناه من المعنى والدلالات. ولكن الطبري لم يكن يتنبه إلى كل ذلك، وكان يعتقد بامكانية اعطاء المعنى الكامل والحرفي لكلام الله عز وجل.

القديس توما الاكويني الذي واجه المشكلة نفسها. وفي حين ان الخط الذي افتتحه ابن رشد قد هُجِرَ كلياً في الناحية الاسلامية، فإن الفكر المسيحي قد عرف على العكس كيف يستفيد كل الاستفادة مما ندعوه بأزمة الحداثة.

مهما يكن من أمر الفشل والنجاح الجزئيين داخل تراثات الفكر الخاصة بأديان الكتاب الثلاثة، فإنه يبقى علينا اليوم أن نفكر بمسألة «التيولوجيا ـ الإناسية ـ المنطقية» للوحي.

لنحاول أولاً أن نفهم ماذا يعنيه خطا الوصل اللذان يربطان ويفرقان في آن معاً بين هذه الذرى الثلاث من تجلّي الكينونة وتشكيل المعنى، أي: الله، الانسان، المنطق (بمعنى الفكر واللغة في آن معاً). فاللغة هي الأداة والمكان الذي يحقق فيه الانسان كل ما يستطيع أن يقوله ويعيشه بالقياس إلى الله، أو مع ذاته، أو مع العالم الموضوعي الخارجي. فالوحي، الذي يمثل كلام الله، هو اللغة المتعالية وذات القدرة الهائلة على التعالي. وهو يقدم نفسه بشكل صريح لكي يُفهَم من قبل الناس ويُجسَّد في حياتهم الواقعية بصفته تلك.

انه يقدم نفسه من خلال التوراة والأناجيل والقرآن. ولكنه على الرغم من كل ذلك يظل بشكل أساسي وجذري خطاباً لغوياً تتراكم فيه كل المشاكل المعتادة للغة والأبعاد الفوق لغوية(*) للتلاوة الشعائرية، والشحنة التقديسية، والتصرفات العبادية الطقوسية، والجوهر الروحي، والحضور الإلهي... ان الانسان إذ يترك نفسه تنغمس في هذه المناطق الغائمة التي تجل عن الوصف، وفي ذلك الانفعال الديني والحماسة الملتهبة، والتكرار الشعائري، فإنه يحول خطاب الوحي إلى عالَم إلهي مألوف بالنسبة له وسهل البلوغ بشكل مباشر. وعندئذٍ لا يصبح القانون الديني إلا الطريق المستقيم (أي الشريعة بحسب اللغة العربية الاسلامية الكلاسيكية) الذي يؤدي إلى

(*) المقصود بالأبعاد فوق اللغوية الأبعاد غير اللغوية للخطاب: أي الروحية هنا. فكلمة (métalinguistique) تحتوي على معنيين: معنى اصطلاحي السني يدل على العلم الذي يقف فوق كل علوم اللغات ويستخلص منها القوانين المشتركة لدى كافة اللغات البشرية. ثم معنى مباشر وحرفي: أي كل ما يخص الجوانب غير اللغوية البحتة كالمضامين المعنوية مثلاً.

التجسيد الكامل للقرب من الله (يصبح الانسان المؤمن وليَّ الله). والفقيه الذي يبلور نواميس الشريعة، والمؤمن البسيط الذي يخضع لها يعيشان التجربة نفسها من الطاعة لله، وبالتالي تجربة المسار نفسه نحو النجاة في الدار الآخرة.

ونحن، المعاصرين، نجد صعوبة كبيرة في فهم هذا التصور للقانون الديني لأن السلطة التشريعية لم تعد من اختصاص العقيدة اللاهوتية في المجتمعات الحديثة. وحتى عندما كانت العلاقة الرابطة بين التيولوجيا ـ والإناسة ـ والمنطق مقبولة جماعياً وبدون نقاش، بل ومعاشة في واقع الحياة، فإن الفقهاء اضطروا لتشكيل علم كامل: هو علم الفقه وأصوله. وهو يشبه القانون الكنسي في المسيحية أو الهالاكها اليهودي. وهدف هذا العلم هو التحقق «عقلانياً»(*) من تجذُّر القانون

(*) يضع أركون كلمة «عقلانياً» بين قوسين لأن تلك العقلانية كانت محدودة ومحصورة جيداً. أنظر في أمكنة أخرى بلورته لمفهوم العقل الاسلامي. (في كتاب تاريخية الفكر العربي الاسلامي الذي نقلناه إلى العربية عام ١٩٨٦).

الديني في الوحي، وانطلاقاً من ذلك ضمان الاستخدام الآليّ والأدواتي للقانون الديني بصفته طريقاً للنجاة في الدار الآخرة. كنّا قد رأينا كيف أن طريقة التحقق هذه أصبحت اشكالية، أي غير موثوقة، وذلك لأن الأدوات العقلية والأطر الثقافية التي كانت تجعلها ممكنة الوجود، بل وحتى ميسورة، قد فقدت اليوم تماسكها ومصداقيتها. هكذا نجد أن تعرية الآليّات السيميائية(*) للخطاب السردي القصصي والدراسة التحليلية للمجاز والرمز ثم دراسة التصورات الأسطورية من خلال المنظور الأنتربولوجي لم تعد تسمح للأخبار والحكايات التقليدية في أن تغمس الوعي في عالم العجيب الساحر والخارق للطبيعة. بمعنى آخر لم تعد تسمح لها بعرقلة كل اعتراض نقدي من أجل

(*) المقصود بالآليات السيميائية هنا كل أساليب الحكاية التي تستخدمها الأخبار الواردة في التفاسير الاسلامية. ومن هذه الأساليب أسلوب العنعنة والتشويق والسرد الذكي للأخبار لكي يقتنع بها المؤمن ويتشربها دون أية مناقشة أو تساؤل نقدي. ونحن نعلم ان علم الألسنيات والسيميائيات المعاصرة قد أصبح قادراً على تعرية هذه الآليات الخفية للخطاب السردي والقصصي.

أن تفتح القلب على كل الحقائق الدينية (ومعروف أن القلب في القرآن هو مركز المعرفة العذبة و«العقلانية» في آن معاً).

انه لمن المؤكد ان الوعي الجماعي الاسلامي المعاصر لم يشهد تلك القطيعة النفسية والثقافية بالدرجة نفسها التي شهدها الغرب المُعَلْمَن منذ القرن التاسع عشر على الأقل. ولكن لا ينبغي أن نعزو هذا الاختلاف إلى مقدرة الاسلام على مقاومة حركة العلمنة بفعالية أكثر من المسيحية. فالواقع أن المقولة التيولوجية - الاناسية - المنطقية للوحي هي ذاتها لأديان الكتاب الثلاثة. ولكنها شهدت هجمات مختلفة من قبل العقل العلمي والحضارة الصناعية. ولكن ذلك لا يعني أيضاً ان الانتقال إلى مرحلة العلمنة سوف يؤدي بالضرورة إلى تهميش اللاهوت من قبل الأنتربولوجيا أو حتى تصفيته كلياً (انظر بهذا الخصوص المناقشات الدائرة في الغرب حول «موت الله»). ان ذلك لا يعني أبداً ان هذا التطور التاريخي سوف يشهده الاسلام حتماً مثلما شهدته المسيحية في

الغـرب(*). وهكـذا يمكننـا ان نفتتـح الحقـل الفكري للتيولـوجيا ـ الانـاسية ـ المنـطقية عـلى مرحلتين: فأولاً ـ ينبغي علينا تصفية كل المـواقع التبجيليـة والافتخاريـة التي تـزعم ان الاسـلام قادر على مقـاومة العلمنـة بفضل تعـاليه الإلهي وحـده. وثانيـاً ينبغي علينـا أن نـرفض مـزاعم الفكر العلمانوي الذي يدعي انـه يمثل المـرحلة الحاسمة من تحـرير العقـل خارج كـل العقائـد الخيالية. وإذا ما استطعنا ان نفعل ذلـك يمكننا عنـدئذ أن نعيـد ادخال الـوحي داخل الفضـاء

(*) هنـا تكمن في رأينا أصـالة فكـر أركون ومـوقفه المختلف عن المستشرقين العلمويـين/ والمسلمين التقليـديين في آن معاً. وأعتقد انه يقدم للمسلمين المعاصرين حـلاً ناجعاً ومقبـولاً إذ يرفض العلمانـويـة الاختـزاليـة لا العلمانـويـة المنفتحـة والايجابيـة. فالـواقع انـه يرفض اخـتزال البعد الـديني والروحي أو تصفيتـه كـما فعلت تلك العلمانـويـة النضالية في القرن التاسـع عشر والعشرين (خصوصـاً في فرنسا). فالاسلام يمكنه أن يستوعب المكتسبات الايجابية للروح العلميـة والعلمانيـة الجـديـدة، في الـوقت الـذي يـرفض فيـه التخـلي عن البعـد الـروحي والايمـاني. فالأنتربولوجيـا (أي علم الانسان) لا ينبغي أن تؤدي إلى تصفية اللاهوت (أي علم الله). وبهذا المعنى فان أركون يـدعو إلى إيمـان جديـد، حر وخـال من التعصب الـذي يسيطر عـادة عـلى الايمـان التقليـدي ويجعله يبـدو غـير متناسب مع روح العصر ومستجداته.

المعرفي الموحَّد الأجزاء، وفي هذا الفضاء المتجمِّع والموحَّد يمكن للعقل ان يوظف استجوابات الرمزانية الدينية الرازحة في وجود مجتمعاتنا، وكذلك فتوحات العلمانية الحديثة في استكشافات جديدة عن المعنى(٩).

وهذا الحقل الفكري المتشكل سوف تكمن أصالته الكبرى والجديدة فيما يلي: ان التيولوجيا (أي علم اللاهوت) المرتكزة منذ الآن فصاعداً على الأنتربولوجيا المنفتحة إلى ما لا نهاية سوف تتوقف أخيراً عن كونها نظاماً للاستبعاد الفكري والثقافي المتبادل لدى الأديان الثلاثة.

ونحن نعرف مدى حجم النتائج المأساوية والعقليات المتصلبة والمتشنجة واللامتسامحة التي خلدتها طيلة قرون عديدة تلك «التيولوجيا» السكولاستيكية في منطقة الشرق الأوسط على وجه الخصوص(*). ان المأساة اللبنانية والصراع العربي ـ اليهودي، والفلسطيني ـ الاسرائيلي لا

(*) كلام أركون هذا لا ينطبق فقط على تيولوجيات الأديان التوحيدية الثلاثة، وإنما ينطبق داخل الدين الواحد على تيولوجيات المذاهب والفرق المتشكلة (انظر: حالة البروتستانت والكاثوليك والأرثوذكس في المسيحية). وفيما يخص الاسلام، نلاحظ ان المواقع التيولوجية الدوغمائية =

يزالان يقويان خطاب الاستبعاد والنفي المتبادل ويصلان به إلى ذروته من أجل تبرير الحرب «العادلة» أو المقدسة.

ان إثارة هذه الأحداث المأساوية الراهنة ربما بدت في غير مكانها ونحن نخصص دراسة عن الاجتهاد وممارسته في الفكر الاسلامي. ان الاجتهاد، تعريفاً، هو فعل من أفعال الفكر النظري الموجَّه نحو المعرفة. انه البحث عن الأسس الإلهية والمعرفية من أجل تبرير الأحكام الشرعية. وهو بهذا المعنى يشكل ممارسة مشتركة لدى كل المؤمنين الذين يقفون وجهاً لوجه أمام الكتاب الموحى. وقد ولَّد أنظمة معرفية وعقائد شعبية معمَّمة عن طريق التعليم الديني

= التي تشكلت في العصر الكلاسيكي ثم تيبَّست وتحجَّرت في العصر السكولاستيكي لا تزال تفرق حتى الآن بين السنة والشيعة والخوارج. فاللعنات التيولوجية هنا أيضاً تبدو حامية ولا مرجوع عنها. ولا يمكن إقامة الحوار السني - الشيعي يوماً ما على أسس قويمة تحريرية إلا إذا قبل كل طرف بمراجعة التيولوجيا المتشكلة لديه مراجعة تاريخية دقيقة من أجل اسقاط الصبغة اللاهوتية الإلهية عنها، وإبراز الصبغة الايديولوجية والبشرية المحضة. عندئذ يمكن للوعي الاسلامي الكلي أن يتحرر ويتوحد. أما قبل ذلك فلا.





هوامش المؤلف

(١) هذه المقالات نشرت في كتب عديدة أهمها:
- Pour une critique de la raison Islamique, Paris 1984
ـ «نحو نقد العقل الاسلامي» وقد ترجمه هاشم صالح إلى العربية تحت عنوان «تاريخية الفكر العربي الاسلامي» بيروت ١٩٨٦.
ـ قراءات في القرآن - Lectures du Coran, Paris 1982
وقد ترجم هاشم صالح معظم مواده وأضاف إليه مواداً أخرى تحت عنوان «الفكر الاسلامي، قراءة علمية» بيروت، ١٩٨٨.
- L'Islam, morale et Politique
ـ الاسلام، الأخلاق والسياسة
وقد ترجمه هاشم صالح لصالح اليونيسكو، وصدر عام ١٩٩٠ في بيروت، (عن مركز الانماء القومي).

(٢) انظر: محمد أركون، الاسلام، الأخلاق والسياسة، اليونيسكو، منشورات دوكلي دوبروير ١٩٨٦
M. ARKOUN: L'Islam, morale et Politique, Unesco,
De Sclée De Brouwer, Paris, 1986

(٣) انظر: ابن رشد، **مناهج الأدلة في عقائد الملّة**، طبعة محمود قاسم، القاهرة ١٩٦٤ ص ١٣٢ ـ ١٣٣. نجد ان ابن رشد يلح على ضرورة استهداف «مقصد المشرّع

عليه الصلاة والسلام، وذلك لأن كل فرقة تزعم أنها تملك القانون الأول. ومن يبدي أي اعتراض يعتبرونه إما صاحب بدعة، وإما كافراً يحل دمه».

(٤) انظر مجلة ارابيكا، ١٩٨٢ رقم (٣). مقالة بالانكليزية بعنوان: حول نسخ آيات التوصية بالإرث

- On the Abrogation of bequest Verses

(٥) انظر: الطبري، التفسير، طبعة محمود محمد شاكر، القاهرة، بدون تاريخ نشر، الجزء الثامن، ص ٥٣ ـ ٦٨ ثم الجزء التاسع.

(٦) انظر المناقشة التي نقلها دافيد س. بورز في المصدر المذكور سابقاً، ص ١٧٢ ـ ١٨٨.

(٧) نذكر من بين الأحداث الحاسمة في تلك الفترة: الفصل السياسي والثقافي بين الاسلام الشيعي / والاسلام السني بعد القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. ثم عزل الاباضيين، ثم تأسيس المدارس الفقهية السنية الأربع التي راحت تنشر هيمنتها على مناطق جغرافية ـ ثقافية واسعة كالمغرب الكبير بالنسبة للمذهب المالكي مثلاً. وكلها ظواهر وولّدت «أرثوذكسيات» متصلبة ومتنافسة.

(٨) أنظر الاستشهاد الكامل بهذه الفقرة لابن تيمية في كتاب محمد أركون عن «الفكر العربي» ١٩٨٥، ص (٢٠)

- **M. ARKOUN**: La Pensée arabe,
P.U.F.

(٩) انظر بهذا الصدد أعمال الباحث الفرنسي اميل بولا وآخر كتاب له على وجه الخصوص:

حرية، علمنة: حرب شطري فرنسا ومبدأ الحداثة، منشورات سيرف، باريس، ١٩٨٧.

- Emile Poulat:Liberté, laïcité, la guerre des deux France et le principe de la modernité,
éd: Cerf/ Cujas 1987.



صدر في

سلسلة بحوث اجتماعية

1- العسكر والحكم في البلدان العربية — فؤاد اسحق الخوري

2- ابن خلدون وماكيافيللي — عبد السلام العروي

3- الدولة والسلطة في الفكر السياسي العربي — شارلز باترورث

4- العلمنة والدين - الإسلام، المسيحية، الغرب — محمد أركون

5- الفلسفة والسياسة — عادل ضاهر

6- سيكولوجية التعصب — أندريه هينال

7- المرأة العربية وذكورية الأصالة — مي غصوب

8- الحرب التي لم تكتمل: الديمقراطية في العراق ومسؤولية التحالف — سمير الخليل

9- السلطة لدى القبائل العربية — فؤاد اسحق الخوري

10- العرب ومشكلة الدولة — نزيه الأيوبي

11- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي — محمد أركون

12- مذاهب الانثروبولوجيا وعبقرية ابن خلدون — فؤاد اسحق الخوري

13- محنة الشاعر في أزمنة المدن — ويستان أودن

14- الأصالة وسياسة الهروب من الواقع — عزيز العظمة



يحاول أركون في هذه الدراسة أن يحدد مفهوم الاجتهاد في الفكر الاسلامي الكلاسيكي وكيفية الانتقال منه - بل وضرورة هذا الانتقال - إلى مرحلة نقد العقل الاسلامي. لا يعني هذا النقد التجربة الروحية للاسلام، بل التجسيد التاريخي والتطبيقي للمبادىء المثالية، من تفسير وفقه وحديث وعلم كلام، إذ يخضعها أركون للبحث التاريخي، كما في دراسته التطبيقية لتفسير الطبري ولعلم أسباب النزول والناسخ والمنسوخ.

هذه الدراسة بعيدة عن التصورات الضيقة والموروثة التي تقدم نفسها حقائق لا تقبل النقاش، وهي تفتح المجال لتصور جديد عن الاسلام والتراث، ذلك ان هدف أركون من نقد العقل الديني هو تجديد الفكر العربي والاسلامي لكي يصبح أقدر على مواجهة مشاكل مجتمعاتنا الحالية.

ISBN 1 85516 820 0



DAR AL SAQI
26 Westbourne Grove London W2 5RH